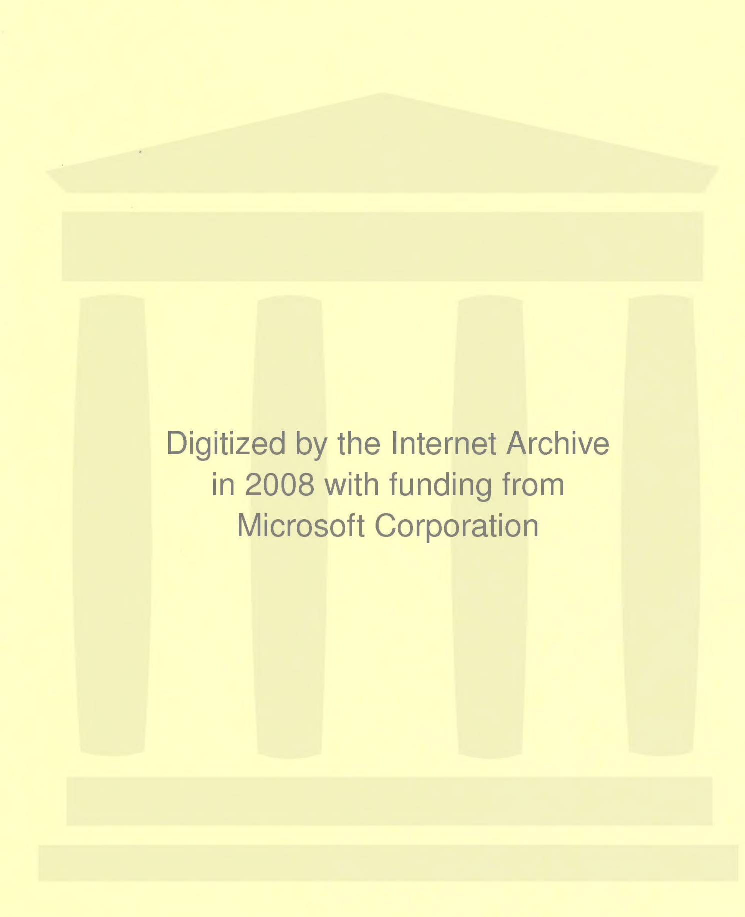
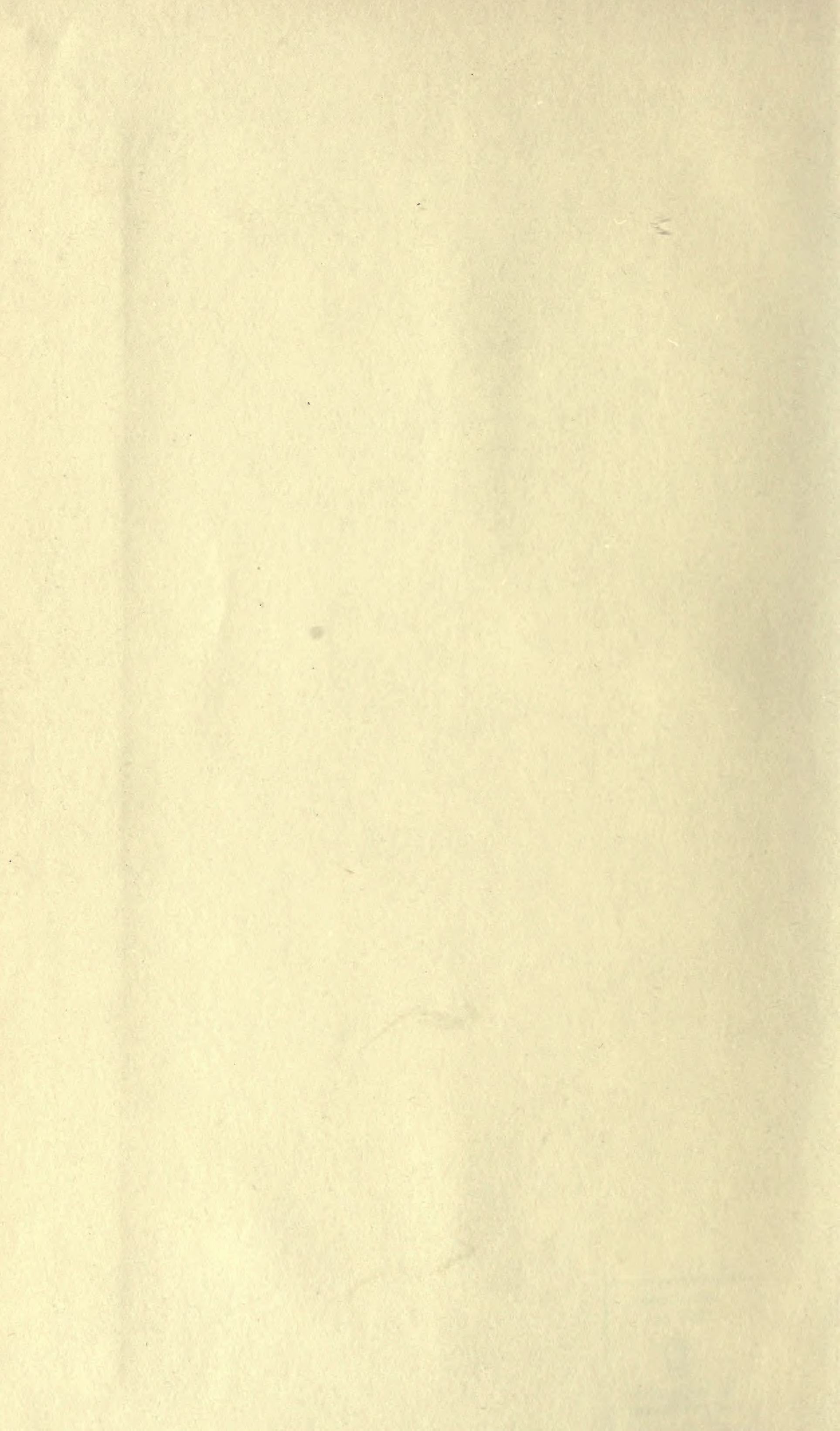
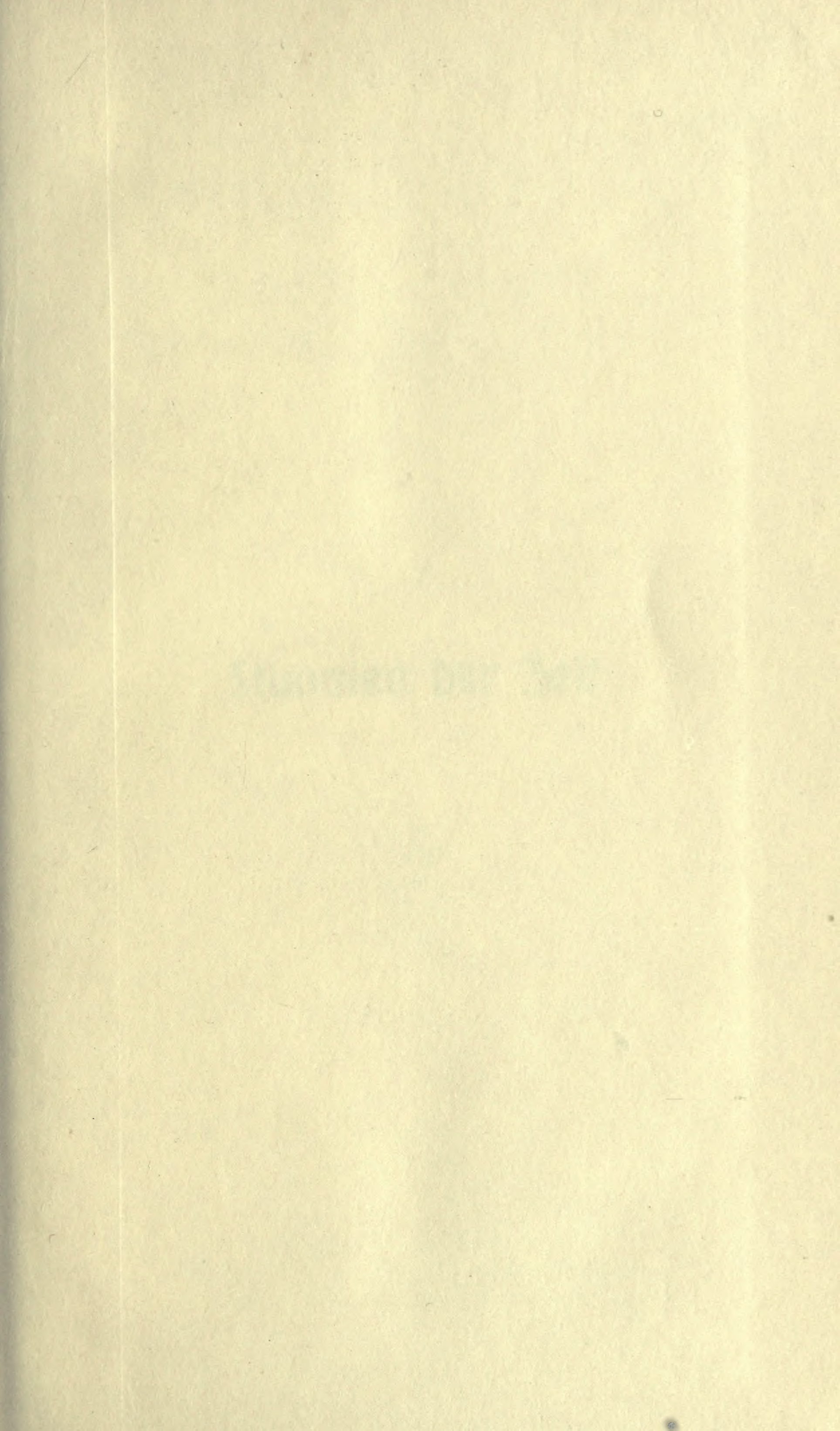
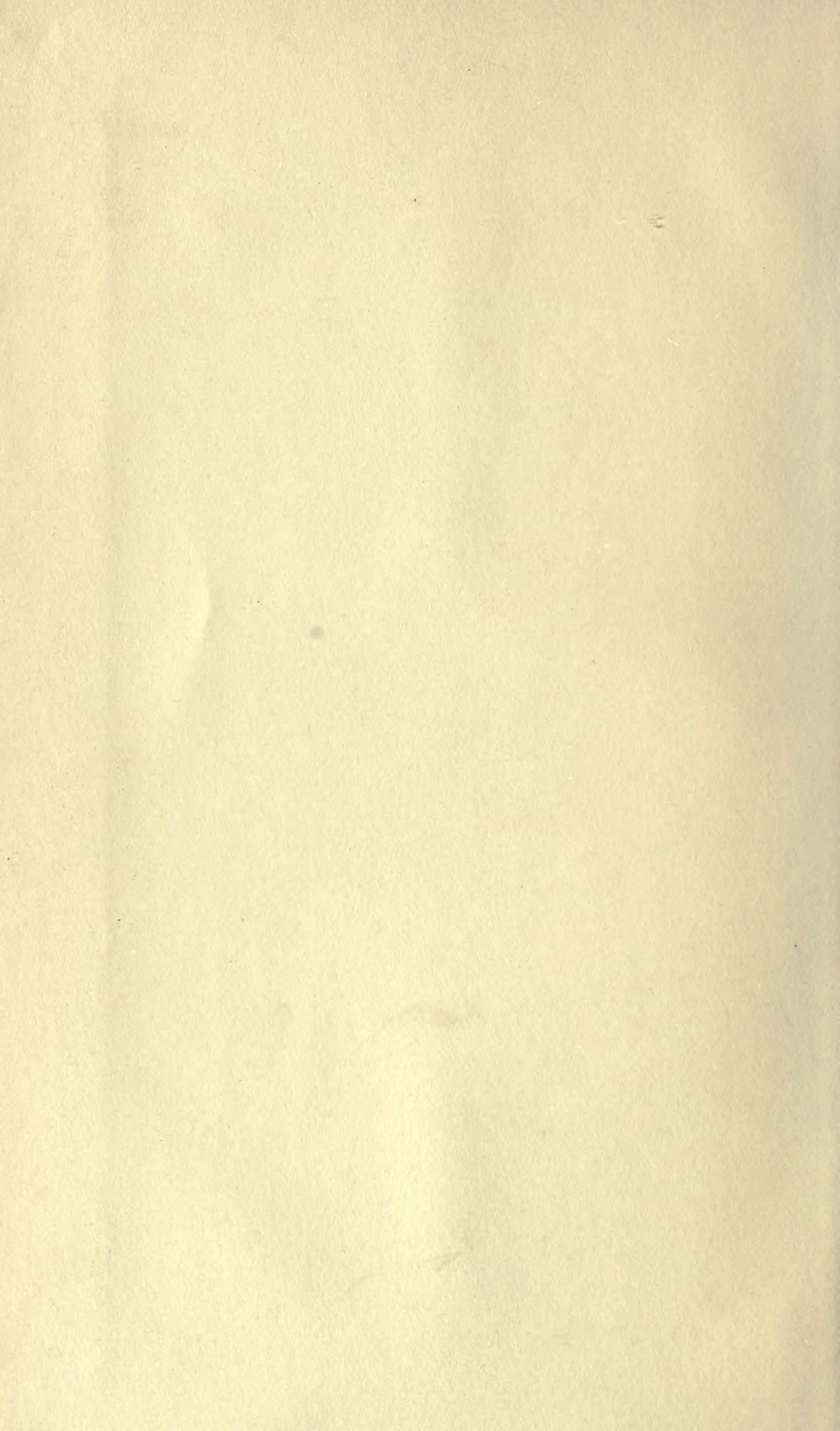



HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS









Stimmen der Zeit

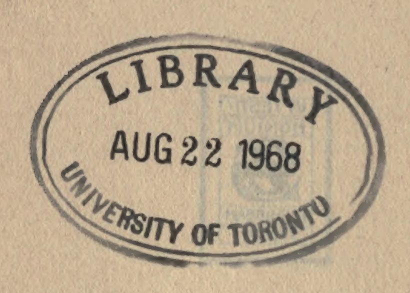
Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

103. Band



Freiburg im Breisgau 1922
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Wien, London, St. Louis Mo.



Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg.

Inhalt des einhundertunddritten Bandes.

Abhandlungen.

Umschau.

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

Von Benedikt XV. zu Pius XI.

Mit seltener Plötzlichkeit ist auf dem päpstlichen Thron ein Personenwechsel eingetreten, der nicht nur die kirchlichen Kreise, sondern auch die von den tieftraurigen Kriegsfolgen gehetzten Regierungen und Völker für zwei Wochen in seinem Banne hielt. Von neuem tat sich die Bedeutung kund, welche dem Inhaber des Stuhles Petri eignet.

Am 8. Januar verließ Papst Benedikt die Sixtinische Kapelle, wo er in seiner unerschöpflichen Güte die anstrengenden Zeremonien der Bischofsweihe seines neuen Almosengebers Monsignore Cremonesi vorgenommen hatte. Es wehte ein scharfer Nordwind, in dieser Jahreszeit in Italien als tramontana („von Jenseits der Berge"), in Südfrankreich als mistral, in Dalmatien als borra sehr gefürchtet. Seine Heiligkeit hatte eben die schweren Prachtgewänder abgelegt und trat in die, wie immer, eiskalte und allen Winden zugängliche Sala regia. Nach altem, wohlbegründetem Brauch hätte der Papst vor dem Verlassen der Sixtina die päpstliche Sänfte besteigen müssen. Doch Benedikt wie sein Vorgänger Pius X. hatten sich nie mit diesem Mittel, die gefährlichen, scharf wechselnden Temperaturen des Vatikanischen Palastes zu durchmessen, befreunden können.

Dem seinem Herrn treu ergebenen zweiten Kammerdiener entging es nicht, daß der plötzliche Temperaturwechsel die Atmungsorgane Seiner Heiligkeit nicht unbedenklich beeinflußt hatte; aber seine wohlgemeinten Mahnungen fanden kein Gehör. Wie so oft wurde auch hier die Kraft und vortreffliche körperliche Veranlagung zur Ursache einer gänzlich unvorhergesehenen Katastrophe. — Trotz Heiserkeit und andern übeln Folgen der ersten Erkältung fuhr Benedikt fort mit den Audienzen, ja ließ es sich am 12. Januar nicht nehmen, die Zöglinge des Propagandakollegs durch eine halbstündige, tiefempfundene und mit dem gewohnten Feuer vorgetragene Ansprache für die Erhabenheit ihres apostolischen Berufes zu begeistern. Es handelte sich um die dreihundertste Wiederkehr des Stiftungstages des großen Missionsinstitutes der Propaganda. Diese Überanstrengung der bereits entzündeten Organe mußte mit Notwendigkeit zu der im römischen Klima, mehr als im unsrigen, gefürchteten Lungenentzündung führen. Am 17. Januar mußte sich der hohe Kranke nachmittags 1/2 6 Uhr zur Ruhe legen. So war schon der erste ärztliche Bericht des offiziellen Osservatore Romano vom 18. Januar geeignet, in den mit den Lebensgewohnheiten Benedikts vertrauteren Kreisen die ernstesten Befürchtungen hervorzurufen. Die Krankheit entwickelte sich so schnell und heftig, daß bereits am 21. Januar die Letzte Ölung erteilt wurde und bald darauf das traurige „hoffnungslos" verlautete.

Der hohe Kranke täuschte sich im Gefühl seiner seltenen Kraft nur kurze Zeit über den Ernst seiner Lage. Sobald er den Ruf Gottes aus der Entwicklung der Krankheitserscheinungen und aus den Mienen und dem Verhalten seiner Vertrauten erfaßt hatte, setzte er ruhig und freudig die ihm noch vergönnte Zeit und Kraft an seine hohe Sendung zum Wohle der Kirche und der ganzen Menschheit. Gebet und väterliche Mahnungen, rührende Dankesworte für seine treuen Helfer, von einer Innigkeit, welche seine piemontesische Art bisher gedämpft hatte, füllten Tag und Nacht den Rest seiner Lebenszeit aus.

Unvergeßlich müssen uns die Worte unseres sterbenden Vaters sein, mit welchen er, einer ihm aus dem Herzen gesprochenen Anregung des Kardinalpönitentiars Giorgi folgend, sein Leben Gott aufopferte, um den Völkern den wahren und wirklichen Frieden zu erlangen, der ihnen noch immer vorenthalten wird. Ein so furchtloses, mutvolles und schwerwiegendes Verdikt, mit dem furchtbaren Ernst seiner religiösen Fassung, aus solchem Mund, in solcher Stunde, wurde noch von keiner Seite über die Friedenstrugbilder gefällt. Möge der barmherzige Heiland das opfervolle Flehen seines Stellvertreters erhören und dem furchtbaren, noch immer fortdauernden Morden durch Hunger und Verelendigung Einhalt gebieten!

In diesem hehren Opferakt faßte Benedikt noch ein letztes Mal seine ganze Lebens- und Liebestätigkeit zusammen, insofern sie über das Innerkirchliche hinaus auf die ganze Menschheit gerichtet war: Friede bringen und Wohltun.

Es ist schwer, schon heute von der päpstlichen Friedensaktion, ihren Voraussetzungen und Zielen, von ihrer Aufnahme und ihren Folgen zu sprechen, ohne in noch blutende Wunden zu greifen. — Das Wohltun lag und liegt günstiger, war es ja doch der von der menschlichen Natur geebnete Weg; der Weg, den der Heiland selbst beim Beginn seines öffentlichen Lebens betrat und betreten mußte, um durch das Körperliche, Fühl- und Sichtbare zum Herzen und Verstand des armen Volkes zu gelangen. Ist ja doch nach jahrhundertlangen Versuchen Wohltun, sind die Werke der leiblichen Barmherzigkeit der Weg, in den die Glaubensboten allenthalben einlenken, um vom Körperlichen, durch Spitäler, Apotheken, Erziehung zur Arbeit, Besserung der Lebensverhältnisse, zum Geistigen vorzudringen.

Dieser Weg führte und führt stets zum Ziel, auch wenn da oder dort die Wirkung durch Unverstand oder Bosheit teilweise aufgehoben wird.

Dies bewies nun auch beim Tode Benedikts die ganz außerordentliche, ehrfurchtsvolle Teilnahme, mit welcher Regierungen und Völker den hohen Toten zu seiner letzten Ruhestätte geleiteten. Die weltweite, unterschiedslose, unermüdliche Liebestätigkeit Benedikts während des grauenhaften Weltkrieges gewann ihm in seiner letzten Stunde eine so herzliche Teilnahme, bereitete ihm eine Leichenfeier in der ganzen Weltpresse, wie sie bisher kaum einem andern Papste zuteil wurde. Von Japan und Ostindien bis in die endlosen Gebiete Nordamerikas werden noch lange dankbares Empfinden und Gedenken zu seinem stillen, bescheidenen Grab in der Gruft des Petersdomes wandern, zu jenem, der sie nährte, pflegte, erlöste, ihnen wohltat.

* * *

Der Lichtglanz des Niedergangs Benedikts verklärte und verklärt noch den Aufstieg seines Nachfolgers.

Die Welt hat die Segnungen gekostet, welche von Petri Stuhl ausströmten. Sie konnte nicht gleichgültig bleiben bei der Wahl des neuen Inhabers. Mehr als je hatte sie die Bedeutung dieser Zentralstelle kulturellen, sozialen und religiösen Wirkens erkannt. Alle Völker und Länder, welche aus dem Chaos als selbständige Gebilde aufgestiegen sind, beeilten sich, sofern sie nicht selbstsüchtige Eifersucht anderer daran hinderte, sich durch offizielle Vertreter ihren Anteil an den Vorteilen dieser Zentrale zu sichern. Wohl noch nie war der päpstliche Stuhl von einer solchen Zahl diplomatischer Vertreter umgeben. Auch eine, und zwar eine der hervorragendsten Errungenschaften des eben geschlossenen Pontifikates: eine Mehrung der Arbeiten, der Schwierigkeiten, aber auch des Wirkens und der Segnungen.

Das Interesse, das Rom, Italien, ja die gesamte Weltpresse dem Konklave zuwandte, war größer als je. Anderseits herrschte aber auch in den sachverständigsten Kreisen das Gefühl, daß die Wahl eine schwierigere und die Dauer des Konklaves eine längere sein werde als beim letzten Thronwechsel.

Selbstverständlich mußte jeder der erlauchten Wähler sich zunächst die von allen Personenfragen völlig unabhängige Theorie des Wahlgeschäftes klarmachen, d. h. die Anforderungen vergegenwärtigen, welche nach Maßgabe der dem obersten kirchlichen Hirtenamt wesentlich anhaftenden Pflichten an jeden zu Erwählenden zu stellen waren. Diese Anforderungen können wir wohl in folgende fünf Punkte zusammenfassen: 1. Er muß die seelsorgliche Arbeit, welche die Seele seines oberhirtlichen Wirkens bildet, aus eigener Erfahrung kennen. 2. Das weite Wissens- und Lebensgebiet, das wir unter dem Namen „Politik“ zusammenzufassen pflegen, darf ihm nicht unbekannt, sein. 3. Es muß sehr wünschenswert sein, daß er mit

dem Charakter, den Lebenseigentümlichkeiten und der Sprache wenigstens der bedeutendsten und führenden Völker einigermaßen vertraut sei. 4. Er darf dem Betrieb der wissenschaftlichen Forschung nicht allzu fern stehen. 5. Sehr wünschenswert ist für ihn die Kenntnis der ihn unmittelbar umgebenden italienischen, römischen und vatikanischen Welt.

Von diesen Anforderungen kommt nicht allen dieselbe Unerläßlichkeit zu. Auf die beiden ersten ist ohne Zweifel ein besonderer Nachdruck zu legen. Für die erste ist dies selbstverständlich; für die zweite macht dies die latente Fortdauer des Krieges zu einer wahren Notwendigkeit.

In diese theoretisch-philosophische Abwicklung des Wahlgeschäftes mußten gewisse, teils aus prinzipiellen Anschauungen und den verschiedenen Charakterveranlagungen, teils aus nationalen und politischen Gegensätzen sich ergebende Differenzen störend eingreifen. Zu ersterer Art gehört der cholerischen Charakteren so geläufige Grundsatz „Alles oder Nichts!" und die anders gearteten Mentalitäten geläufige Inrechnungsetzung des geringeren Übels — Differenzen, welche in den letzten Jahren Pius' X. Schwierigkeiten bereiteten, die auf den Verlauf des folgenden Konklaves einen gewissen Einfluß ausgeübt haben sollen. Die Differenzen politischer Art sind offenkundig. Sie haben in dem zwischen Deutschland und England bestehenden Antagonismus ihre Wurzel, welcher den Weltkrieg veranlaßt hat und in anderer Form weniger blutig, aber kaum weniger mörderisch noch weiterführt[1]. In dem eben geschlossenen Konklave haben offenbar diese beiden Arten von Differenzen zu vierzehn Skrutinien (Wahlaktionen) geführt.

Diese Zahl der Skrutinien ist, infolge der sehr heilsamen Konklavegesetzgebung Pius' X., das Einzige, was bisher über die Wahlvorgänge in die Öffentlichkeit gedrungen ist — ein Schweigen, das zur Wahrung der Ruhe und des Anstandes in der ernsteren Presse viel beigetragen hat.

Im übrigen wies das Konklave einige Eigenheiten auf. — Die Römer hatten sich aus der Geschichte der früheren Konklave die Regel konstruiert: Chi va Papa al Conclave, esce Cardinale („Wer als Papst", d. h. als der anscheinend aussichtsvollste, als papabile, „ins Konklave geht, verläßt es als Kardinal"). Die nun getätigte Wahl Pius' XI. müssen sie als eine Ausnahme bezeichnen, da Kardinal Ratti beim Beginn des Wahlgeschäftes als der aussichtsvollste Kandidat galt.

Ferner hatte dieses Konklave mit dem Benedikts die sonst seltene Eigentümlichkeit gemein, daß die Wahl auf einen Purpurträger der letzten Kardinalsernennung fiel; der Erwählte also nur seit einigen Monaten dem Kardinalskollegium angehörte.

Es dürfte wohl die Annahme begründet sein, daß die Art, in welcher der Kardinal von Mailand den oben erwähnten fünf Anforderungen ent-

---

[1] Ob zu diesen politischen Störungen auch eine Erklärung gegen Kardinal Ratti gehört, welche von Rußland in der Richtung eines Veto gegen dessen Wahl abgegeben sein soll, wurde bisher noch nicht festgestellt. Im übrigen machten die neuen Konklaveverordnungen Pius' X. solche Eingriffe wirkungslos.

sprach, ihn als aussichtsvollsten in das Konklave führte und nach Überwindung der gleichfalls oben angedeuteten, nicht geringen Schwierigkeiten erst im vierzehnten Skrutinium auf den päpstlichen Thron erhob. — Den Nachweis dieser Annahme dürfte uns wohl der Lebensgang des Erwählten liefern.

* * *

Unser Heiliger Vater wurde geboren am 31. Mai 1857 in Desio, einer Gemeinde (comune) von über 10000 Seelen, etwas nördlich von Monza. Er war das dritte der sechs Kinder Francesco Rattis und Teresa Gallis. Außer ihm sind nur noch der älteste Bruder Fermo Ratti und die jüngste Schwester Camilla am Leben. Er entstammte einer bescheidenen, aber dank ihrer Arbeitsamkeit in guten Vermögensverhältnissen lebenden Seidenspinnerfamilie. Sein Vater pflegte im Auftrage größerer Firmen in Desio, später in Pertusella und Carugate kleinere Spinnereien zu leiten oder Agenturgeschäfte im Seidenhandel zu besorgen [1].

Die Elementarschule der Gemeinde leitete 43 Jahre, nach damaligem Gebrauche im Auftrage der örtlichen Congregazione della Carità, Don Giuseppe Volonteri mit seltener Liebe und Aufopferung. Was dieser Erzieher und Lehrer der Bevölkerung war, das zeigte sich, als 1884 Prof. Ratti auf dem Kirchenplatz unter den bittern Tränen des Volkes dem hochverdienten Priester eine tiefempfundene Leichenrede hielt. — In zwei Jahren war der geweckte Junge für

---

[1] Ein sehr brauchbares Lebensbild bietet A. Novelli, Il Cardinale Ratti (Mailand, 1. Sept. 1921). — Interessante Einzelheiten über die Familie Ratti enthalten die Gazetta di Novara (1922, Nr. 13) und L'Avvisatore per la Parrocchia del Monserrato in Novara (1922, Nr. 3, März), auf die mich Msgre. G. Mercati gütigst aufmerksam machte.

Die Ratti, welche ihrem Namen entsprechend drei goldene Ratten auf rotem Feld in ihrem Wappen führen — im päpstlichen Wappen sind von den zuständigen Heraldikern die drei Ratten in drei Kugeln verwandelt worden —, stammen aus der Gegend zwischen Mailand, Como und Novara. Hier sind sie schon seit mehreren Jahrhunderten zahlreich vertreten in Valle Strona sopra Omegna (Novara-Biella), Massiola und Rogeno (Como) — wo die Hälfte der Bevölkerung diesen Namen tragen soll und wo der Vater und die erst während der polnischen Nuntiatur neunzigjährig verstorbene Mutter des Neugewählten in der Familienkapelle beigesetzt sind. Mehrere Mitglieder der Familie Pius' XI. gehörten dem geistlichen Stande an. Die bekanntesten unter ihnen waren Don Giulio Ratti (1801—1870), Propst von S. Fedele in Mailand, präkonisierter Bischof von Fossano, sehr befreundet mit Manzoni und D'Azeglio, der ihn als Beichtvater an sein Sterbebett rief, und der prevostone Damiano Ratti von Asso, bei welchem Pius XI. in der Jugend wohlgehütet und gut verpflegt seine Ferienzeit zu verbringen liebte. Auch mehrere Notare waren in der Familie. Doch den größten Teil bildeten Holz- und Elfenbeindrechsler und besonders Seidenspinner, von welchen der Vater Pius' XI. und zwei Brüder des letzteren, der Entwicklung der Industrie folgend, im Seidenhandel, auch in Lyon tätig waren.

den Gymnasialkurs im Knabenseminar von San Pietro bei Mailand[1] reif. Die höheren Gymnasialklassen (Lyzealkurs) absolvierte Achilles teils im Seminar von Monza, teils im Kolleg des hl. Karl in Mailand. Nach einem dreijährigen Kurs im Priesterseminar (Seminario Maggiore) in Mailand wurde er mit dem jetzigen Kardinalerzbischof Lualdi von Palermo als einer der wenigen Auserlesenen in das damals bei San Carlo al Corso untergebrachte Lombardische Kolleg nach Rom gesandt zur Fortsetzung seiner Studien an der Gregorianischen Universität (Collegio Romano), der großen, internationalen Jesuitenanstalt für philosophische, theologische und kirchenrechtliche Studien. Hier hatte er den durch Frömmigkeit und Wissen gleich ausgezeichneten Msgre. Fontana als Rektor, der als Bischof von Crema starb.

Zu Rom vollendete Ratti mit seinem engeren Landsmann Lualdi 1879—1882 den dreijährigen Kurs des Kirchenrechts mit solchem Erfolg, daß er zum öffentlichen Doktorexamen — einer besondern Ehrung — zugelassen, es mit einer glänzenden Votation bestand[2]. Die beiden Freunde fanden neben diesem Kurs noch Zeit und Kraft, um unter P. de Mandato S. J. an der päpstlichen Akademie des hl. Thomas das Doktorat der Philosophie und an einer dritten Anstalt das der Theologie zu erlangen. — Bereits beim Beginn dieses Kurses erhielt Ratti in Rom die heilige Priesterweihe am 20. Dezember 1879 und brachte am 25. Dezember in San Carlo al Corso das erste heilige Meßopfer dar.

Im Sommer 1882 nach Mailand zurückgekehrt, wurde er zunächst für drei Monate in eine kleine Pfarrei Barni in Valsassina als Pfarrverweser gesandt. Er sollte zuerst Priester und Seelsorger werden, bevor er zu seinen Büchern zurückkehrte und in die Gelehrtenlaufbahn einlenkte.

Im Herbst 1882 wurde Dr. Ratti mit einigen Vorlesungen in der Theologie, besonders aber mit dem Lehrstuhl der geistlichen Beredsamkeit betraut. Die wichtige Lehrtätigkeit hielt er auch nach dem November 1888 noch bei, als er beim Freiwerden eines der Doktorate der Ambrosiana sich für diese Stelle meldete und die Wahl des zuständigen Doktorenkollegs auf ihn fiel.

Es war dies eine Wendung von großer Tragweite für den Lebensgang des zukünftigen Papstes. Sie entsprach ganz der Geistesart des jungen Doktors, dessen wissenschaftliche Interessen und Bestrebungen zu lebhaft und vielseitig waren, um in einer einzigen, wenn auch noch so erhabenen Wissensrichtung volle Befriedigung zu finden. Diese Geistesart ließ ihn bereits damals die Wichtigkeit des Apostolates der Kunst und Wissenschaft für die Interessen der Kirche und die Ehre ihres Klerus ahnen. Es ist eben nicht ohne Belang, wie die weiten, in unserer Zeit

---

[1] Die kleine Gemeinde San Pietro liegt an der Stelle, an welcher der hl. Petrus O. Pr. den Martertod erlitt.

[2] Er erhielt am 20. Juli 1880 das Bakkalaureat, am 3. Juli 1881 die Lizenz und 9. Juni 1882 das Doktorat.

nun einmal die Welt beherrschenden Kreise, welche von Übermateriellem nur Kunst und Wissenschaft kennen und verehren, über die Fähigkeit der Kirche und ihres Klerus denken, diese beiden in sich hehren und erhabenen, aber nur zu oft vergötterten Geistesschätze zu verstehen und zu fördern — eine Fähigkeit, welche Unkenntnis und Vorurteile der Kirche nur zu oft abzusprechen pflegen. Da sind lebendige Beweise des Gegenteils, seien es Anstalten, seien es Personen, Träger eines wichtigen Apostolates. — Diese Erwägungen trugen und belebten ohne Zweifel die lange und reiche wissenschaftliche Tätigkeit des damaligen Leiters der Ambrosiana, des um die biblische und patristische Forschung hochverdienten Msgre. Cereani, aus dem wohl wie aus ihrer Verkörperung der junge Professor die eben entwickelten Leitgedanken schöpfte. Es dürfte also auf die oben erwähnte wichtige Wendung die Gestalt dieses musterhaften Priesters und ausgezeichneten Gelehrten einen bestimmenden Einfluß ausgeübt haben. Er war das Ideal, zu dem Ratti aufschaute.

* * *

Bevor wir auf seine sich nun eröffnende Gelehrtenlaufbahn eingehen, müssen wir noch zwei andere Betätigungen des jungen Priesters kennenlernen, deren Anfänge in den sechs Jahren seines Professorates im Seminar (1882—1888) liegen.

Im Jahre 1882 ließen sich die „Damen des Abendmahlsaales“ (del Cenacolo), eine neuere französische Ordensgenossenschaft, in Mailand nieder, welche sich den geistlichen Bedürfnissen der ganzen weiblichen Bevölkerung weihen, von den ärmsten Mädchen des Volkes bis zu den Damen der hohen Aristokratie. Prof. Ratti, der vom Erzbischof Calabiana zu ihrem Kaplan bestimmt wurde, war bald der Leiter und die Seele dieses rasch aufblühenden Institutes und weihte ihm einen beträchtlichen Teil seiner Zeit und Arbeitskraft, sowohl vom Seminar als von der Ambrosiana aus. Die opfervolle und gesegnete Tätigkeit in diesem Institut hatte auf die innere Fortbildung des jungen Priesters bedeutenden Einfluß. Sie hielt ihn mit der Quelle und Seele seines geistlichen Berufes in lebensvoller Verbindung durch jene Seelsorgsarbeiten, bei denen der Priester auf jedem Schritt nachdrücklichst und offenkundig auf jenen hingewiesen wird, der allein seinen Bemühungen Segen und Erfolg verleihen kann. Sodann gaben ihm die zahllosen Unterrichtsstunden, Ansprachen, Predigten, Maivorträge jene staunenswerte Beherrschung des gesprochenen Wortes und jene Anpassungsfähigkeit an die Geistesverfassung so wechselnder und grundverschiedener

Zuhörerschaften, welche für seine Zukunft von größter Bedeutung werden sollten. — Ferner knüpfte er im Cenacolo viele der Verbindungen an mit der Aristokratie und andern führenden Kreisen, welche ihm die in dieser Welt üblichen Umgangsformen zur zweiten Natur machten und für sein späteres Wirken von großem Vorteil waren.

Doch die Betätigung seines priesterlichen Seeleneifers beschränkte sich nicht auf das Cenacolo. In diesen Jahren schloß sich Prof. Ratti der in der Mailänder Diözese bestehenden Priestervereinigung der Oblaten des hl. Karl an, welche sich ihrem Erzbischof für die außer dem gewöhnlichen Pfarrdienst wünschenswerten Werke priesterlichen Seeleneifers zur Verfügung stellen. Wohl als Oblate leistete er zuweilen unter den in Mailand zu einer Art von Pfarrei gesammelten Deutschen Aushilfe und predigte vor ihnen. — In derselben Eigenschaft beteiligte er sich mit ganzer Seele an der so entsagungsvollen, so nötigen und tröstlichen Jugendseelsorge und zog mit richtigem Verständnis für die Bedürfnisse des jugendlichen Alters mit den mühsam gesammelten Scharen seiner Pflegebefohlenen an schulfreien Morgen hinaus in die Pracht der lombardischen Alpenseen.

In ganz anderer Richtung lag eine zweite, in diesen Jahren begonnene Betätigung: der Alpinismus; nicht der spielende, dilettantische, sondern der ernste, wissenschaftliche. Ihm lag außer einer besondern Veranlagung ohne Zweifel das Bedürfnis zugrunde, bei der sitzenden Lebensweise des Seminars und der Bibliothek in den Monaten, in welchen die sommerliche Glühhitze über der lombardischen Ebene lagert, den Körperkräften belebende Betätigung und heilsame Anspannung zukommen zu lassen. Mit den Spitzen der Voralpen verlor er wenig der kostbaren Ferienzeit. Sein Sehnen galt den Walliser Hochalpen, und zwar den höchsten und schwierigsten. So wurde er denn bald regelrechtes Mitglied des Club Alpino Italiano und begann die Alpen- und Gletscherwelt, ihre klimatischen und geologischen Verhältnisse und Wandlungen in der einschlägigen Literatur genau zu studieren. — Zur Kennzeichnung des auf diese Vorbereitung folgenden Alpinismus mit seinen zahlreichen Aufstiegen, die ihn auf fast alle bedeutenden Spitzen führten, genüge eine einzige Tour von 1889, welche Aufsehen erregte und auf Verlangen der Sportgenossen von Ratti in der Zeitschrift des Klub in streng fachmännischer Form beschrieben ist[1].

---

[1] Club Alpino Italiano. Torino XXIII (1890), n. 56: Al Monte Rosa (punta Dufour) da Macugnana e prima traversata del colle Zumstein.

Wie leicht verständlich zog die Mailänder Hochalpinisten der im südöstlichen Wallis, hart an der italienischen Grenze gelegene Monte Rosa (Dufourspitze 4628 m) besonders an. Es galt, die höchste Spitze des gewaltigen Massivs von der italienischen Grenze zu erreichen. So wurden denn die Berichte früherer Unternehmer in derselben Richtung genau studiert, Msgre. Grasselli, damals Professor, später Rektor des Kollegs vom hl. Karl, auch ein bewährter Alpinist, als Begleiter gewonnen, sorgsam ausgewählte Ausrüstung beschafft, die bewährtesten Führer aus der Valdosta angeworben, alle möglichen Überraschungen in Rechnung gesetzt. Nach zweitägigem angestrengtesten Klettern war die Spitze erreicht. Doch ein Sturmwind, wie ihn nur die höchsten Spitzen kennen, zwang die kühnen Kletterer zu baldigem Niederstieg. Auf ihm überraschte sie die Nacht, und so mußten sie denn, hinter einem Felsenvorsprung gegen die ärgste Macht des eiskalten Gletscherwindes etwas geschützt, stehend in der Eisregion die prachtvolle, sternenhelle Nacht durchwachen, in der majestätischen, dieser Alpenwelt eigenen Stille, die nur selten durch den Donner niedergehender Lawinen unterbrochen wurde. Dabei boten die gefrorenen Feldflaschen keine Stärkung und mußte der in solchen Lagen todbringende Schlaf sorgsam verscheucht werden.

Mit dem Morgengrauen nahmen sie den Abstieg wieder auf, der sie über die noch nie erklommene Zumsteinspitze führen sollte. Doch erreichten sie diese Spitze infolge unvorhergesehener Hindernisse erst am Morgen des folgenden Tages, so daß sie eine zweite Nacht unter freiem Himmel zubringen mußten.

Dieser kühne Alpinismus der achtziger Jahre beleuchtet in doppelter Beziehung die Willens- und Geistesanlagen des zukünftigen Papstes. Zunächst setzt er in beiden Fähigkeiten eine nicht gewöhnliche Kraft voraus. Die Initiative zu solchen Unternehmungen hat das Gefühl zur Voraussetzung, die zu ihrer Durchführung erforderliche Willens- und Nervenkraft zu besitzen. Anderseits ist der Alpinismus in hervorragendem Maße geeignet, diese Kraft auszubilden und zu stählen. Da sind beim Eintreten unvorhergesehener Wendungen blitzartig und doch mit kaltem Blut und ruhiger Überlegung neue Orientierungen zu gewinnen, weittragende Entscheidungen zu treffen, wichtige Initiativen zu ergreifen; da sind in gefährlichen Lagen alle Nerven und Muskeln aufs äußerste zu spannen, um den Anforderungen des Augenblicks gerecht zu werden. Jahrelang fortgeführte Übungen dieser Art müssen ihre Früchte tragen.

Diese Mitteilungen und Erwägungen sind fürwahr geeignet, uns die tröstliche Überzeugung zu vermitteln, daß der eben Erkorene im Besitze für sein hohes Amt hochwichtiger und sorgsam trainierter Körper- und Geisteskräfte ist. Die Kenntnis dieses Alpinismus ist daher ein nicht unbedeutsames Element zum vollen Verständnis seines innersten Wesens.

* * *

Vorerst bot sich Msgre. Ratti in seiner Gelehrtenlaufbahn kaum Gelegenheit, seine eigenartige Ausbildung zu bedeutenderer Verwertung zu bringen.

Zunächst vertiefte und erweiterte er sein im Seminar vorwiegend auf das Spekulative gerichtetes Wissen in der Richtung des Positiven.

Es erfordert eben die bibliothekarische Tätigkeit in einem Institute wie die Ambrosiana ein sehr ausgedehntes, fast enzyklopädisches Wissen, soll sie den aus den handschriftlichen Schätzen schöpfenden Gelehrten langwieriges Tasten ersparen. Linguistische Anforderungen stellen die zahlreichen griechischen und orientalischen Handschriften, sachliche die übergroße Masse des historischen Materials, sodann die biblischen, patristischen, scholastischen Handschriften, die Handschriften des Kirchen- und Zivilrechts, der romanischen Literatur, sowie die der sehr zahlreichen andern Fächer, welche in Handschriftensammlungen vertreten sind. Diese Anforderung war für den Präfekten der Ambrosiana um so dringlicher, als er über nur wenige Hilfskräfte verfügte, während dem Leiter der Vatikana, wenigstens seit 1895, nicht nur Spezialisten für die griechische und die orientalischen Sprachen, sondern auch für die bedeutendsten Wissensgebiete zur Seite stehen. Er kann sich also auf Orientierungen in seinen eigenen Arbeitsgebieten beschränken und die Gelehrten für ausgiebigere Hilfeleistung an den die betreffende Spezialität vertretenden Skriptor (Unterbibliothekar) weisen.

Dementsprechend weist Msgre. Ratti bedeutende linguistische Kenntnisse [1] und, wie sein literarischer Nachlaß zeigt, ein Wissen von staunenswerter Vielfältigkeit auf. Neben seinem Hauptwerk, den vier starken Quartbänden der Acta ecclesiae Mediolanensis [2], liegt uns eine lange Reihe von wertvollen Mitteilungen neuer wissenschaftlicher Resultate wie fachmännischer Art vor [3], die in den Rendiconti und den Memorie dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, im Giornale storico della letteratura italiana von Renier und Novati, sowie im Archivio Storico Lambardo veröffentlicht sind. Es war eben das Bestreben der ambrosianischen Doktoren, ihren Statuten gemäß an der Hebung ihrer literarischen Schätze regen Anteil zu nehmen.

Es gelang Msgre. Ratti noch unter der Präfektur des von ihm hochverehrten Msgre. Cereani gewisse Neuerungen in der Ambrosiana zur Geltung zu bringen, so die Werkstätte zur Ausbesserung schadhafter Handschriften und die bessere Verwertung der in der Ambrosiana vorhandenen Kunstschätze. Diese einsichtsvolle Wertschätzung der guten alten Überlieferungen mit dem offenen Sinn für erprobte Errungenschaften und Fortschritte

---

[1] Er beherrscht außer der lateinischen, griechischen, hebräischen Sprache von den neueren die deutsche, französische, englische.

[2] Band 2 und 3 enthalten Gedrucktes und Ungedrucktes aus der Zeit des hl. Karl, Band 4 das übrige bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. 1902 begann er das Material für den ersten, das Material vor dem hl. Karl enthaltenden Band zu sammeln.

[3] Ein Verzeichnis bietet A. Novelli S. 18—24.

der Neuzeit war es, was die Berufung Msgre. Rattis an die Vatikana veranlaßte.

Diese Berufung hat eine bisher noch wenig bekannte Vorgeschichte. — Nach dem im Januar 1895 erfolgten, so plötzlichen, teilweise durch einen Diebstahl in der Vatikana veranlaßten Tod des trefflichen Msgre. J. Carini wurden zunächst für die Nachfolge in der Präfektur mit Msgre. Ceriani Verhandlungen angeknüpft, und dementsprechend wurde ich wenige Tage nach dem Todesfall zunächst nur zeitweilig mit der Leitung der verwaisten Bibliothek betraut. Erst als Msgre. Ceriani mit Rücksicht auf sein hohes Alter abgelehnt hatte, erfolgte Ende Juni 1895 meine definitive Ernennung. Bei dieser wurde mir jedoch auf meine Bitte von Papst Leo XIII. zugestanden, daß ich um Enthebung von der Präfektur bitten dürfe, sobald ich in der Lage sein würde, einen geeigneten Nachfolger in Vorschlag zu bringen. Nachdem meine Versuche in dieser Richtung mehrmals an dem Widerstand des unvergeßlichen Kardinals Rampolla gescheitert waren, mußte ich mich 1911 unmittelbar an Papst Pius X. wenden. Er gewährte mir die gewünschte Erlaubnis zum Rücktritt und forderte mich auf, für die Nachfolge geeignete Vorschläge zu machen. Ich wies auf Msgre. Ratti hin, der 1907 Msgre. Ceriani in der Präfektur der Ambrosiana nachgefolgt war und dem auch Kardinal Rampolla das größte Wohlwollen entgegenbrachte. Doch konnte ich von letzterem zunächst nur die Ernennung Msgre. Rattis zum Vizepräfekten mit dem Rechte der Nachfolge erlangen. Es war eben vorerst noch die Neubesetzung der Präfektur der Ambrosiana zu regeln. Die letzte Schwierigkeit räumte erst der so tragische Tod des großen Kardinals (16. Dezember 1913) hinweg. Nun erst erfolgte im August 1914 kurz vor dem Tode Pius' X. die Übertragung der Präfektur an Msgre. Ratti.

Dieser hatte 1907 in der Ambrosiana als Präfekt zunächst mit großem Verständnis und Eifer die völlige Neuordnung der Kunstsammlungen durchgeführt. Bei dieser Gelegenheit knüpfte er herzliche Beziehungen mit mehreren in den Mailänder Kunstkreisen führenden Herren an, so mit Luigi Cavenaghi, Luca Beltrami, Antonio Grandi. Diese erfolgreiche Tätigkeit auf dem Gebiete der Kunst, der Technik und Verwaltung war Ursache, daß seine wertvolle Mitarbeit von andern Körperschaften erbeten wurde, so zur Rettung der durch einen Brand in der Ausstellung von Como stark beschädigten, kostbaren Rechnungsbücher des Dombaues, zur Abfassung der Statuten des Castello Sforzesco in Mailand.

Seine wissenschaftlichen Arbeiten hatten ihm bereits seit längerem die üblichen akademischen Ehrungen eingebracht. Er war Mitglied des Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere und der Società Storica Lombarda. Als Nachfolger Ceranis übernahm er den Unterricht des Hebräischen im erzbischöflichen Seminar und den der Paläographie im Istituto Lombardo.

Neben den wissenschaftlichen Arbeiten liefen noch Aufträge, welche sich aus der Vertrauensstellung ergaben, welche er bei seinem heiligmäßigen Erzbischof Ferrari innehatte. Auch in den schwierigsten Lagen stand er

ihm treu zur Seite und leistete ihm opfervolle Dienste[1]. Ähnliche selbstlose Unerschrockenheit betätigte er auch in den damals in Mailand so hochgehenden Wogen der sozialen und politischen Kämpfe. Es sei nur an den Besuch und die Vorstellungen erinnert, durch welche er in Verbindung mit einigen hervorragenden katholischen Politikern vom befehlshabenden General Rava Beccaris die Befreiung der Kapuzinerpatres erlangte, welche in einem Volksauflauf durch einen schwer erklärlichen Mißgriff der Behörde gefangen gesetzt worden waren.

Bei dieser so allseitigen Wirksamkeit und dem ihm von allen Klassen der Bevölkerung entgegengebrachten Vertrauen ist es leicht begreiflich, daß beim Tode des unvergeßlichen Kardinals Ferrari (25. Nov. 1920) die Augen aller sich dem damals in Polen weilenden Nuntius zuwandten.

* * *

Doch kehren wir vorerst zur Vatikana zurück. In ihr benutzte Mfgre. Ratti die durch die Kriegslage verursachte Ruhe zur Durchführung mehrerer nützlicher Neuerungen[2]. Aber die Präfektur sollte nach dem Plane der Vorsehung nur die erste Stufe des eigentlichen Aufstieges sein. Die in der Bibliothek herrschende Ruhe erlaubte es dem Präfekten, den von andern Stellen der großen kirchlichen Zentrale an ihn gerichteten Bitten um Aushilfe Folge zu leisten, wobei seine seltenen Fähigkeiten bald ins richtige Licht treten mußten. So kam es, daß, als das Staatssekretariat Anfang 1918 behufs ergiebigerer Berichterstattung über die kirchlichen Verhältnisse des durch die damals siegreichen Mittelmächte neugeschaffenen Königreichs Polen die Absendung eines päpstlichen Visitators in Erwägung zog, mit Zustimmung aller zuständigen Instanzen der Präfekt der Vatikana für diese selten schwierige Sendung bestimmt wurde (25. April 1918). Um von wesentlicheren Anforderungen zu schweigen, empfahl ihn seine oben erwähnte Kenntnis der wichtigsten neueren Sprachen. Ferner hatte er sich vor mehreren Jahren mit dem Studium der slawischen und im besondern der russischen Sprache beschäftigt.

Es war keine unmittelbar diplomatische Sendung. Er wurde bei keiner weltlichen Behörde akkreditiert. Die Sendung mit ihren ausgedehnten kirchlichen Vollmachten galt dem innerkirchlichen Gebiet und Leben, brachte den

---

[1] Kardinal Ferrari machte ihn zum aktiven Mitglied der theologischen Fakultät, ernannte ihn in der 38. Synode zum teste sinodale und in der 39. und 40. zum Synodalrichter; durch ihn wurde er Kanonikus von Sant' Ambrogio und Monsignore (A. Novelli a. a. O. 32).

[2] A. Novelli a. a. O. 39.

Visitator zunächst nur mit der kirchlichen Behörde in Kontakt. Mit den politischen Behörden hatte er, außer den von der Urbanität geforderten Beziehungen, nur zur gelegentlichen Förderung gemeinsamer Ziele im Interesse des so wohltätigen Zusammenwirkens beider Gewalten intimere Fühlung zu nehmen. — Das dem Visitator zugewiesene Gebiet umfaßte nicht nur das Königreich Polen von 1918, sondern auch alle zum ehemaligen Königreich gehörigen, im deutschen Machtgebiet liegende Provinzen Rußlands, was den Visitator zu beschwerlichen Reisen nach Litauen veranlaßte.

Diesen Anweisungen entsprechend reiste Msgre. Ratti im Mai 1918 nicht direkt, sondern über München und Berlin nach Warschau. Hier dürften die ersten Monate beim Bestehen einer festen Macht und Ordnung ruhiger verlaufen sein, abgesehen von den Wirkungen des damals mehr latenten nationalen Zwistes. Selbstverständlich gewann der Visitator durch seine angeborene Freundlichkeit, seine feinen Umgangsformen und herzliche Gefälligkeit sofort in hohem Grade die Sympathien der für diese Formen überaus zugänglichen polnischen Bevölkerung, wobei sich diese Sympathien leider zuweilen zu unbegründeten Folgerungen und Hoffnungen steigerten, die früher oder später einen bedauerlichen Umschwung befürchten ließen.

Im Herbst 1918 änderte sich die Lage durch den Zusammenbruch der Zentralmächte von Grund aus. Die Leitung Polens ging von Berlin und Wien auf London und Paris über. Dem Königreich folgte die demokratische Republik, in welcher die große Mehrheit des katholischen Volkes durch eine skrupellose, aggressive, sozialistische Minderheit in eine ungünstige Defensivstellung gedrängt wird. Es erfolgte die Anknüpfung diplomatischer Beziehungen zum Heiligen Stuhl, dementsprechend die Erhebung Msgre. Rattis zum Päpstlichen Nuntius und seine Konsekration zum Erzbischof von Lepanto in Warschau (28. Oktober 1919).

Die erste Aufgabe, vor welche sich der neue Nuntius gestellt sah, war die Wahrung der kirchlichen Interessen bei der Abfassung der Grundakte des neuen Staatswesens (17. März 1920). Es gelang, den Namen des „Allmächtigen" an die Spitze des wichtigen Schriftstückes zu setzen. Der katholischen Religion wurde die führende Stellung zugebilligt und, während die andern Religionsgenossenschaften vorerst ihre Statuten zur Prüfung einzureichen haben, wurde der katholischen Kirche ohne weiteres auf Grund ihres Gesetzbuches (Corpus Iuris Canonici) volle Freiheit und Selbstverwaltung zugestanden. Zur Regelung einiger Grenzgebiete der kirchlichen und staatlichen Sphären ist der Abschluß eines Konkordates mit dem Heiligen Stuhle in Aussicht genommen.

Unvergleichlich dornenvoller war die Sendung, welche dem Nuntius durch seine Ernennung zum päpstlichen Beauftragten bei den interalliierten Kommissionen der Abstimmungsgebiete in der deutschen Ostmark und Oberschlesien zur Wahrung der Interessen der katholischen Kirche übertragen wurde. Wie immer und überall wollte der Nuntius selbst sehen und mit den maßgebenden und interessierten Faktoren persönliche Fühlung nehmen und ihnen die Ziele seiner Sendung und seiner Tätigkeit in offener Aussprache darlegen. Daher seine Reisen in diese Gebiete und sein Verweilen in ihnen, besonders in Oppeln und Kattowitz.

Wir können selbstverständlich die Bemühungen und Verhandlungen des päpstlichen Bevollmächtigten nicht einmal in ihren Hauptzügen zeichnen. Doch läßt sich wohl feststellen, daß anfangs polnischerseits die Übertragung dieser Sendung an den polnischen Nuntius mit größtem Jubel und dem Ausdruck übergroßer Hoffnungen begrüßt wurde, schließlich aber sich die Lage des Nuntius in Warschau sehr peinlich gestaltete; daß dagegen deutscherseits die anfangs sehr gedrückte Stimmung, je mehr der Nuntius sich zeigte und sprach, wenigstens in katholischen Kreisen, einem vertrauensvollen Entgegenkommen Platz machte[1]. — Jedenfalls waren diese drei Jahre der diplomatischen Laufbahn Msgre. Rattis mit einer solchen Unsumme von Schwierigkeiten belastet, wie sie sonst in vielen und langen Nuntiaturen nicht vorkommen; weshalb seine polnische Nuntiatur (1918—1921) an diplomatischer Schulung und Erfahrung reichlich ersetzte, was ihr an Dauer fehlte. —

Noch erübrigen einige Worte über die Verkündigung des Wahlergebnisses, die erste Segensspendung und die feierliche Krönung — Vorgänge, über deren äußerlichen Verlauf teilweise in dieser Zeitschrift[2] bei anderer Gelegenheit berichtet wurde.

Völlig neu und hochbedeutsam war, daß diesmal der Neuerwählte den ersten Segen nicht — wie bisher seit 1870 — von der Vorhalle nach dem Innern der Basilika, sondern nach dem alten Brauch den der älteren Generation der Römer urbi et orbi erteilte vom äußeren Balkon nach dem Petersplatze.

Als nach der Verkündigung des Wahlergebnisses sich die große Glastüre des Balkons nicht schloß, sondern bald darauf in ihr die weiße, sympathische Gestalt Pius' XI. sichtbar wurde, da ging eine mächtige, feurige Erregung

---

[1] Eine Ausnahme machte freilich ein Teil der deutschen akatholischen Presse, welche vielfach mit Vorliebe die „Hoffnungen" der ultranationalen, polnischen Kreise zur Aufreizung der deutschen Katholiken und der Akatholiken mißbrauchte.

[2] 88 (1914) 205—207.

durch die Masse des Volkes und der zum Sicherheitsdienst beordneten italienischen Truppen auf dem weiten Petersplatz, und auf die feierliche, lautlose Stille, welche die päpstlichen Segensworte weithin trugen, folgte ein stürmischer, langdauernder Jubel. Dieser Jubel war um so lebhafter als die meisten instinktiv die kirchenpolitische Bedeutung ahnten, welche dieser Segensspendung zukam — ein Eindruck, welchen auch die vom Konklavemarschall veröffentlichte Erklärung nicht aufhob[1].

Diese Feinfühligkeit und dieser Eindruck stammte noch teilweise von den Presseerörterungen her, welche vom Ende des Jahres 1920 bis Ende des Sommers 1921 sich hingezogen hatten und von beiden Seiten in einer Weise und in einem Ton geführt wurden, welche allgemeines Aufsehen erregten und mehr als je ein günstiges Ergebnis zu versprechen schienen[2]. Sie bewegten sich in der Richtung, welche von Papst Benedikt und Kardinal Gasparri angedeutet worden war und auch in dieser Zeitschrift erörtert worden ist[3]. Am Ende des Sommers 1921 nahmen diese Erörterungen ein ziemlich plötzliches Ende, das noch seiner Erklärung harrt. Hatte die verborgene Macht ihr Veto eingelegt?

Durch die nach der Krönung (12. Februar) infolge des Ausschlusses vieler Billetträger aus der Basilika so wohltätig wirkende Wiederholung der öffentlichen Segensspendung und die kurz darauf erfolgte Bestätigung des Kardinals Gasparri in dem Staatssekretariat sagte Pius XI. deutlich, was schon die meisten als seine eigenste Gesinnung kannten: „Was von Unserer Seite in dieser Richtung möglich ist, dazu sind Wir stets bereit.“

* * *

[1] Der Sinn und die Tragweite dieser Erklärung ist in dieser Zeitschrift in dem zweiten Artikel über die Römische Frage (92 [1917] 481—494) erörtert. Dieser Artikel wurde wünschenswert, als das im ersten Artikel (91 [1916] 505—535) einzig und allein behandelte „Mindestmaß der Leistungen des Königs“ irrtümlicherweise ohne weiteres als das „Mindestmaß der Forderungen des Papstes“ aufgefaßt wurde. Vgl. auch in dieser Zeitschrift 95 (1918) 548—552).

[2] Senator F. Ruffini, einer der bedeutendsten Rechtsgelehrten Italiens, bezeichnete in seinen vier vielbeachteten Artikeln über die Römische Frage (Nuova Antologia 19, 19) den Schreiber der „Stimmen“ unter den vielen, welche sich während des Krieges in Deutschland mit der Römischen Frage beschäftigt haben, als den „maßvollsten, den abwägendsten und umsichtigsten“ (il più misurato, ponderato e riguardoso, Sonderabdruck S. 7).

[3] Im ersten Artikel, „Benedikt XV. und die Lösung der Römischen Frage“ (91 [1916] 505—535).

Nach diesen Darlegungen dürfte vielleicht die eingangs ausgesprochene Mutmaßung nicht mehr ganz unbegründet scheinen, daß die Vollständigkeit und Abrundung, mit welcher im Lebensbild des Neuerwählten die für die Amtsführung des Oberhauptes der Kirche unerläßlichen Anforderungen entgegentraten, die Wähler schließlich auf seine Person einigten. Diese Erkenntnis wird das katholische Volk mit Vertrauen und Liebe zum eben erwählten Vater der Christenheit aufblicken lassen.

Freilich wird der Kirche und ihrem Oberhaupt, es wird auch uns in dem neuen Pontifikat an Dornen und Schmerzen nicht fehlen, wie sie Christus selbst und seiner heiligen Kirche nie gefehlt haben und nicht fehlen können, zumal in einer Weltlage wie der gegenwärtigen. Vergessen wir aber nie, daß „die Glaubenstreue der Katholiken die vornehmste Schutzmacht des Papsttums ist". Denn der Mann auf dem Stuhle Petri, mag er entthront, beraubt oder gefangen sein, er wird selbst den Mächtigen dieser Erde als eine beachtenswerte Macht, als eine weihevolle, ehrfurchtgebietende Erscheinung gelten, solange Millionen von Katholiken aller Länder zu ihm als dem Stellvertreter Gottes auf Erden und dem Oberhaupte ihrer Kirche in den Anliegen ihrer religiösen Belehrung und Leitung emporschauen, an seiner Lage, an seinem Lose lebhaften Anteil nehmen[1].

[1] Siehe diese Zeitschrift 95 (1918) 534.

Franz Ehrle S. J.

Marcion und sein Christentum.

Der siebzigste Geburtstag Adolf v. Harnacks, am 7. Mai 1921, war eine Gelegenheit vieler Ehrungen für den Berliner Kirchenhistoriker. Außer Harnack-Aufsätzen und Harnack-Heften verschiedener Zeitschriften erschienen zwei Festgaben, die eine von Fachgenossen und Freunden (406 S., Tübingen, Mohr), die andere von Schülern Harnacks (483 S., Leipzig, Hinrichs) mit insgesamt 61 Beiträgen. Die lange Reihe klangvoller Namen zeigt die Achtung, die man Harnack, dem Gelehrten und Forscher entgegenbringt, und zugleich den Einfluß, den Harnack auf die heutige protestantische Theologie ausgeübt hat und ausübt.

Den umfangreichsten Beitrag, der auch an Bedeutung kaum hinter einer der Festgaben zurückstehen dürfte, hat Harnack selbst geliefert. Der 45. Band der „Texte und Untersuchungen" brachte aus seiner Feder eine „Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche": „Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott" (265 und 357* S., Leipzig 1921, Hinrichs).

Im 43. Bande desselben Archivs schenkte uns Carl Schmidt die lang erwartete Ausgabe der koptisch erhaltenen „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern", deren äthiopischer Text bereits veröffentlicht war. Man kann zweifeln, ob die apokryphe Schrift, deren Herkunft, Entstehungszeit und Eigenart große Rätsel aufgibt, sich in der Schätzung behaupten wird, der sie sich zurzeit zu erfreuen scheint, und ob nicht vielleicht die drei weitausgreifenden Exkurse Schmidts wertvoller sind als das Schriftstück, an das sie anknüpfen. Vom 44. Bande der „Texte und Untersuchungen" liegt bislang nur ein Heft vor: C. Schmidts Abrechnung mit dem „Benanbrief", über die wir jüngst berichteten[1]. So dürften wir nicht fehlgehen, wenn wir in der Überlassung des 45. Bandes an Harnack eine hervorragende Ehrung des Mannes erblicken, der vom 1. Band (1883) an zuerst mit O. v. Gebhardt, dann (seit 1907) mit C. Schmidt die Schriftleitung inne hat. Sie bot ihm Gelegenheit, die Ergebnisse fünfzigjähriger Forschungs-

[1] Siehe diese Zeitschrift 101 (1921) 404—408.

arbeit abschließend vorzulegen. Marcions Lehre darzustellen nach der von Tertullian gegen ihn gerichteten Streitschrift (Adversus Marcionem) war die Preisaufgabe, die Adolf Harnack, der Student der Theologie in Dorpat im Jahre 1870, in Angriff nahm und nach dem Urteil der Fakultät erfolgreich löste. Seitdem hat Marcion, seine Erscheinung, seine Lehre und seine Bedeutung das Interesse Harnacks wachgehalten. In seinem neuesten Werke versucht er, dem merkwürdigen Manne den Platz in der Kirchen- und Religionsgeschichte der ersten zwei Jahrhunderte anzuweisen, um es gleich zu sagen, einen ganz hervorragenden Platz: Marcion sei „die bedeutendste kirchengeschichtliche Erscheinung nach Paulus und vor Augustin" (Vorwort v). Allerdings kommt ihm diese Bedeutung nicht etwa zu als Glied oder als Förderer oder auch als Reformator der Kirche, sondern als ihrem gewaltigsten Gegner und Bestreiter, der um sie nur das Verdienst hat, daß er sie zwang, in der Gegenwirkung ihren Besitz zu sichern, ihre Stellung zu festigen, ihre Organisation auszubauen. Das ist der Sinn des Untertitels, den Harnack seinem Buche gibt: „Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche". Im Gegenspiel zu Marcion sei die katholische Kirche erst eigentlich geworden.

Neben diesem kirchengeschichtlichen eignet dem Werke Harnacks ein gegenwärtig-zeitgeschichtliches Interesse, das von Harnack selbst wieder und wieder hervorgehoben wird. „Marcion" will in seiner Art eine Festschrift sein zur Jahrhundertfeier des deutschen Reformators, der so manches gemeinsam habe mit Marcion, dem ersten Protestanten, dem Stifter einer Reformationskirche. Im folgenden soll versucht werden, die beiden angegebenen Gesichtspunkte in ihrem Zusammenhang darzustellen.

Es ist von hohem Interesse, daß die römische Kirche und mit ihr andere Kirchen Zeitereignisse kirchlicher Natur nach der Regierung der römischen Bischöfe bestimmten, ähnlich wie sie sonst nach Konsuln und Kaiserjahren rechneten. So bietet uns ein syrisches pseudo-eusebianisches Zeugnis für das Jahr 119/120 eine vierfache Datierung, nach der in Vorderasien heimischen Seleukidenära, nach römischen Konsuln, nach römischen Kaiserjahren und schließlich nach dem römischen Bischof, „unter dem Episkopat des Xystus, Bischofs der Stadt Rom". Das Ereignis selbst, das zeitlich so genau festgelegt wird, ist leider für uns nicht greifbar; so viel nur können wir sagen, daß es sich um eine exegetische Frage handelte und daß diese die Magierperikope (Matth. Kap. 2) betraf. Ob die Verhandlung in Rom stattfand, läßt sich nicht ausmachen.

Etwa zwanzig Jahre später begab sich in Rom ein Ereignis, dessen Zeitpunkt auf ähnliche Weise festgelegt ist, der Bruch Marcions mit der Kirche und die Gründung einer neuen Religionsgemeinschaft, deren Mitglieder nach ihrem Bischof — Marcion — datieren. Wer war Marcion? Welche war seine Religion?

Weniges nur und teilweise Dunkles erzählen uns die Quellen über Marcions Leben. Seine Heimat war Sinope im Pontus, der Landschaft im Süden des Schwarzen Meeres, wohin das Christentum schon in den ersten Jahrzehnten seiner Ausbreitung gedrungen, und wo es zu hoher Blüte gelangt war. Sein Vater war der Bischof der Stadt; Marcion wird also wohl von Jugend auf mit dem Christentum vertraut gewesen sein. Allerdings, heimisch geworden war er in ihm nicht. Pseudo-Tertullian berichtet, daß er vom eigenen Vater exkommuniziert worden sei, weil er einer Jungfrau Gewalt angetan habe. Ist dieser Vorwurf allegorisch zu fassen? War diese Jungfrau die Kirche, wie mit andern Batiffol[1] meint?

Heimatlos geworden verließ Marcion den Pontus. Sein Weg führte ihn über Asien nach Rom, genauer gesagt zur römischen Kirche mit ihrem alles überragenden Ansehen und ihren weitreichenden Beziehungen. Auf eigenem Schiff machte er die Reise; die Quellen sagen, er sei reich gewesen. So konnte er auch den Brüdern in Rom bei seinem Eintritt in die dortige Gemeinde eine Gabe von 200000 Sesterzen überreichen; dankbar wurde sie angenommen zur Bestreitung der ausgedehnten Wohltätigkeit, die, wie bald danach Dionysius, Bischof von Korinth, schreibt[2], die römische Kirche von Anfang auszeichnete und fremde Kirchen nicht minder als die eigenen Kinder bedachte. Marcions Anfang mag in das erste Jahr des Kaisers Antoninus fallen, 138/139.

Fünf Jahre etwa verblieb Marcion in der Gemeinschaft der römischen Kirche. Hat sich ihm in dieser Zeit die Auffassung des Christentums gebildet, die er, wohl im Jahre 144, den Presbytern und Lehrern der römischen Gemeinde vorlegte? Er knüpfte an die Worte Christi an vom guten und schlechten Baum (Luk. 6, 43), vom neuen Wein in alten Schläuchen (Luk. 5, 37 f.). Er meinte wohl die Früchte des Christentums, die grundverdorben seien, weil der Baum nichts tauge. . . . Er hielt der Versammlung vor,

---

[1] Batiffol-Seppelt, Urkirche und Katholizismus 238.

[2] Bei Eusebius, Kirchengeschichte 4, 23, 10.

daß die Kirche entgegen Christi Mahnung den neuen Wein seines Evangeliums in die brüchigen Schläuche alttestamentlicher Gesetzesgerechtigkeit gefüllt habe.

Die Verhandlungen konnten nicht zum Frieden führen. Marcion wurde aus der Kirche ausgeschlossen. Sein Austritt war von allem Anfang an nicht nur Trennung, sondern Gegensatz. Er trat als Stifter einer neuen Religion auf mit grundstürzend neuer Lehre, in Gemeinschaftsformen, die der Großkirche entlehnt, dieser eine eigene Kirche gegenüberstellen sollten, mit Bischöfen und Presbytern. Marcion hatte Erfolg. Sein Wort zündete. Zusehends wuchs die Zahl seiner Anhänger. Schon Justin klagt, gar viele seien Marcion gefolgt und sie alle vertrauten blindlings seiner Autorität und verlachten die Christen.

Woher dieser Erfolg? Ist er begründet in der außerordentlichen Persönlichkeit des Lehrers oder in der neuen Lehre, die allen etwas bot, Christen und Gnostikern?

Welches war diese neue Lehre?

Viele christliche Schriftsteller von Justin angefangen bis zu den Vätern des 4. und 5. Jahrhunderts haben Marcion und seine Lehre und seine Kirche bekämpft. Ihnen allen verdanken wir ein Stück Einsicht in Marcions Religion. Manchen, wie Irenäus und Tertullian, auch noch Epiphanius und Ephräm, lagen die beiden Hauptwerke Marcions vor, seine „Heilige Schrift", bestehend aus dem Evangelium des Lukas und 10 Paulusbriefen, und die „Antithesen", die seine bibelkritische Arbeit und ihre Grundsätze rechtfertigen sollten. In ihnen hatte Marcion nach Tertullian den Versuch gemacht, durch Gegenüberstellung — Antithesen — von Sätzen des Evangeliums Christi und von Forderungen des alttestamentlichen Gesetzes den Gegensatz zwischen Altem und Neuem Testament und weiterhin zwischen dem Gott des Alten und dem Gott des Neuen Bundes zu erweisen.

„Gesetz und Evangelium", diese Paulinische Zweiheit, hat Marcion unter Beihilfe gnostischer Spekulationen zum absoluten Gegensatz und zur ausschließenden Feindschaft gesteigert. Sein System ist wesentlich Synkretismus, Verschmelzung verschiedenartiger, gnostischer und christlicher, Vorstellungen. Vielleicht kann man auch sagen, es sei Rückbildung der ausschweifenden Gnosis und ihre gewaltsame Bindung an Gedanken, die Marcion als Paulinische und damit als allein echt-christliche verkündete.

Im einzelnen stellt sich Marcions Religion etwa folgendermaßen dar: Marcion unterscheidet zwei Götter. Der eine ist der „Weltschöpfer"

(Demiurg), von dem in den heiligen Büchern der Juden, im Alten Testament zu lesen ist. Sein Bild ist voll Dunkel und Widersprüchen. Marcion hat die anthropomorphen Züge, die er im Alten Testament fand, gehäuft, um den Schöpfergott als in jeder Hinsicht beschränkt und unvollkommen, ja als schlecht und böse erscheinen zu lassen. Als solchen zeigt er sich auch in seinem Werke, der Schöpfung, und vor allem in den edelsten Gebilden dieser Schöpfung, den Menschen. Unsägliches haben die Menschen von ihm zu leiden; denn ihr Gott ist neidisch und eifersüchtig; er mißgönnt ihnen die armseligen Gaben, die er selbst ihnen doch verlieh. Anderseits hat er nicht die Macht, sie vor der Tücke ihres Feindes, des Bösen, zu schützen. So fallen sie durch seinen Neid und seine Ohnmacht und aus eigener Schuld. Dem Falle folgte der Fluch; er machte das Menschendasein zur unerträglichen Last. Auch der Bund, den er mit dem von ihm erwählten Volke der Juden schloß, ist hart, und schlecht alle seine Gebote und Verheißungen. In ihm wirkt sich die „Gerechtigkeit“ aus, nach Marcion das Kennzeichen des Schöpfergottes, im Gegensatz zur Liebe des „Erlösergottes“.

Ganz anders dieser „Erlösergott“, der Gott Jesu Christi und seines Evangeliums. Er steht unendlich höher als der Schöpfergott; er ist der schlechthin vollkommene und wesenhaft gute, voll mitteilender Liebe und überfließenden Erbarmens.

Zwar hat er an sich keinerlei Beziehung zur Welt und zu den Menschen, die ja vom Schöpfergott geschaffen sind. Er ist deshalb auch den Menschen unbekannt und natürlicherweise durchaus unerkennbar, der „fremde Gott“, sagt Marcion. Aber seine erbarmende Liebe ist so groß, daß er sich des verfehlten Werkes des Schöpfergottes, der Menschen, annahm, um sie von Fluch und Leid zu erlösen. Und so groß ist seine Macht, daß er seine Absicht durchführt trotz des Widerstrebens des in seinen Rechten gekränkten Schöpfers.

Jesus Christus brachte die Erlösung. Wer ist Jesus Christus? Die Antwort Marcions ist nicht eindeutig klar. Er sei die Selbstoffenbarung Gottes. Ist er als Person vom Erlösergott verschieden? Ist er nur dessen irdische Erscheinungsform, in der Art wie die Modalisten die Mehrpersönlichkeit Gottes erklären wollten? Auf jeden Fall denkt Marcion ihn als göttliches Wesen, das vom Himmel niederstieg und einen Scheinleib annahm. Denn, so lehrt er, im 15. Jahre des Tiberius, also im Jahre 29 bis 30 n. Chr., sei Christus herabgekommen, unerwartet und unerkannt, ein Fremder auf Erden wie der gute Gott selbst. Er hatte keine Mutter und

keine Stunde irdischer Geburt. Es gab für ihn keine Kindheit und keine Jugend; es fehlte ihm jegliche Entwicklung. Er blieb was er war, Gott und Geist, aber Geist der Erlösung (spiritus salutaris) und darum umhüllte er sich mit sichtbarem Schein, der ihn dem Menschen ähnlich machte, ohne daß er ihresgleichen wurde.

So trat er als Lehrer und Wundertäter, aber auch als Gegner des Gesetzes unter die Juden; aber das Volk der Gerechtigkeit und des Schöpfergottes erkannte ihn nicht an; es verurteilte ihn zum Tode, zum Galgen des Kreuzes, auf dem der Fluch des Schöpfergottes lag. Gerade darum wurde der Kreuzestod Christi zur Erlösung, sein Blut zum Kaufpreis der Menschenseelen. Jetzt gehörten sie ihm; jetzt drang er auf seiner Niederfahrt siegreich in die Unterwelt ein, um zu retten, was drunten harrte, alle — mit Ausnahme der „Gerechten" des Alten Bundes; denn diese gehören zusammen mit dem Gott des Alten Bundes; sie mögen sein Schicksal teilen.

Hier zeigt sich der Gegensatz zwischen dem Schöpfergott und Erlösergott in greller Deutlichkeit. Kain und seinesgleichen, die Sodomiten und die Ägypter und alle Übeltäter und Verbrecher werden von Christus gerettet; Abel dagegen und Enoch und Noe und alle Patriarchen und Propheten und Gerechten sind ausgeschlossen vom Heile. Das ist die volle Umwertung der allgemein christlichen Begriffe, allerdings vom Standpunkte Marcions aus allein folgerichtig. Eigenartig möchte dagegen Marcions Stellung erscheinen zum Messias, den die Bücher des Alten Testamentes künden. Marcion erkennt ihr geschichtliches Zeugnis, ja auch die Wahrheit der Weissagungen an; denn aus ihnen redet ja der Schöpfergott. Darum lehrt er, der Judenmessias werde noch kommen, aber als Sohn des Schöpfergottes, als Messias der Juden und Gerechten, im Rahmen der alttestamentlichen Prophezeiungen. Damit ist der Dualismus, die Lehre von der Zweiheit des Weltgrundes, vollendet; es gibt, wie zwei Götter, so auch zwei Messias. Den Menschen zum Glück ist der Christus des guten Gottes zuerst erschienen und hat die wahre Erlösung gebracht. So können die Jünger Christi getrost dem Ende der Zeiten entgegensehen, der großen Entscheidung, die die endgültige Scheidung bringt zwischen Gut und Bös. Die „Ungerechten" des Alten Bundes, sowie alle Anhänger des Erlösergottes und Christi, wie ihn Marcion verstand, werden sich nach Art der Engel — ohne Auferstehung des Fleisches — ewigen Lebens erfreuen; die andern wird das Urteil Christi treffen: „Fort von mir!" Für

sie gibt es nichts als das Feuer des Schöpfergottes. Ob in ihm auch die Gerechten brennen werden, ob das Feuer ewig währt oder aber mit der Welt und ihrem Schöpfer einmal vernichtet wird, das sind offene Fragen, auf die unsere Quellen keine klare Antwort geben.

Das ist im Aufriß die Lehre Marcions. Welches ist ihr Grundgedanke? Ist es die Überzeugung von dem „absolut Neuen“ im Christentum? Sind es die „Grundgedanken des Galater- und Römerbriefes“ des hl. Paulus, aus denen Marcion den Gegensatz von Gesetz und Evangelium, von übelwollender Strafgerechtigkeit und barmherziger Liebe (Harnack 28) herauslas und in seinem System rücksichtslos durchführte? Mit andern Worten: Hat Marcion als Christ die gnostischen — dualistischen und doketischen — Elemente in seine Religion aufgenommen, oder aber als Gnostiker und Synkretist den Rückweg gesucht zu tragfähigem Boden, den er in einigen Gedanken der Paulusbriefe gefunden zu haben glaubte? Sichern Aufschluß geben uns die Quellen nicht; die Mehrzahl der Forscher scheint die erstere Annahme zu begünstigen. In jedem Fall erhebt sich die Frage, wie denn Marcion das Ungeheure fertig bringen konnte, aus den Büchern des Neuen Testamentes, besonders aus den Paulusbriefen sein System zu unterbauen oder zu begründen. Soviel ist klar: Wer mit der Kirche des zweiten Jahrhunderts auch nur die vier Evangelien samt den Paulusbriefen, ja nur diese allein als Heilige Schrift und bindende Glaubensnorm anerkannte, konnte aus ihr Marcions Lehre nur erweisen entweder durch gewaltsame Umdeutung oder durch gewaltsame Textänderung. Den ersten Weg wählte Valentin, der Gnostiker und Zeitgenosse Marcions; Marcion suchte auf dem zweiten, durch kritische Bearbeitung des Neuen Testamentes, zum Ziel zu kommen. Sein Ergebnis ist folgendes:

Von den vier Evangelien — es sind die kanonischen des Matthäus, Markus, Lukas und Johannes; ein apokryphes kam für ihn nicht in Frage — verwarf er drei; es blieb nur das Evangelium des Lukas. Und auch dieses mußte sich zahlreiche Abstriche und Entstellungen, auch Zusätze gefallen lassen. Die drei ersten Kapitel fehlen ganz; es gab ja für Marcion keine Kindheitsgeschichte Jesu. Ebenso werden Taufe und Versuchung des Herrn übergangen. Marcions Evangelium beginnt mit Luk. 4, 15. Der Versuch der Herstellung, wie ihn Harnack vorlegt, mag ein annähernd zuverlässiges Bild des Marciontextes oder doch seiner Arbeitsweise geben. Marcion hat das Lukasevangelium mit jener selbstsichern Willkür behandelt, die sich unabhängig fühlt von Urkunden und geschichtlichen Über-

lieferungen, „lediglich auf Grund seiner Anschauung vom wahren Christentum“[1]. Als „Kritiker“ (so Harnack) kann man ihn also schwerlich gelten lassen; dazu fehlen ihm Einstellung und Methode; ob wir ihn als Fälscher zu betrachten haben, mag dahingestellt bleiben. Harnack sucht ihn vor dem Vorwurf zu retten. Marcions Absicht sei Restitution gewesen; er habe sich berufen gefühlt, eine verfehlte Entwicklung rückgängig zu machen, die ganze Geschichte der Kirche von Paulus an.

Damit kommen wir zu der eigenartigen Stellung Marcions zu Paulus und dessen Briefen. Der Zeit Marcions galt „apostolisch“ als Kennwort wahren Christentums. Marcion leugnet es nicht, aber er schränkt es auf einen Träger ein; nicht die Zwölf, sondern nur Paulus ist der wahre Apostel Jesu Christi. Die Zwölf haben zwar den Herrn in seinem Erdenwandel begleitet, haben nach seinem Heimgang in seinem Auftrag sein Evangelium gepredigt, für ihn gearbeitet und gelitten; aber seines Geistes sind sie nicht inne geworden. Sie waren doch zu sehr Juden, zu tief verwachsen mit dem Alten Testament und seinem Schöpfergott. So kam es, daß die alten gesetzlichen Anschauungen je länger je mehr Eingang fanden in ihrer Predigt und daß infolgedessen die Christen, die sie bekehrten, wenig besser waren als die Juden. Darum ließ Christus die Zwölfe fallen und berief an ihrer Stelle Paulus, den Apostel seines reinen Evangeliums und der freien Gottesgnade. Die Folgerung ist klar: Also gilt nur Paulus' Wort; seine Briefe allein sind maßgebend. Alle andern heiligen Bücher der Christen sind als judaistisch überarbeitet und verfälscht entweder ganz zu verwerfen oder nach Paulus zu verbessern. Und weiterhin folgt: Da die Kirche diese Bücher unter ihre heiligen Schriften zählt und an ihnen festhält, so zeigt sie dadurch, daß sie rettungslos judaisiert ist und vergesetzlicht. Es gibt somit keine andere Rettung als die Losung: Zurück zu Paulus!

So erklärt es sich, daß Marcion eigentlich nur Paulus in seinen Kanon aufgenommen hat, das „Apostolikon“, die Paulusbriefe; dazu aus den Evangelien dasjenige, das sie am wenigsten von Paulus zu entfernen schien. Aber selbst die Paulusbriefe müssen sich Marcions Kritik gefallen lassen. Zunächst erkennt Marcion nur zehn an; die Pastoralbriefe und den Hebräerbrief schließt er aus. Nun erst beginnt die eigentliche Arbeit, selbst am Galater- und Römerbrief, die Marcion vor allen andern schätzt.

---

[1] Th. Zahn, Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons 28.

Alle unterliegen sie tiefgreifenden Änderungen; sonst würde ja gerade Paulus am lautesten gegen Marcions Lehre protestieren. Die Rekonstruktion, die Zahn[1] und neuerdings Harnack versucht, zeigt mit aller Deutlichkeit, daß Marcion seinem Paulus ebenso selbstherrlich und entschlossen gegenüberstand wie dem Evangelium des Lukas. Nur einige Proben. Jacquier[2] hebt besonders die schwerwiegenden Streichungen im Galaterbrief hervor, 3, 6—9 (Abrahams Glaube und Segen); 3, 16—18, bzw. 15—25 (Abraham als Stammvater Christi, Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund). Auf die bezeichnende Änderung im Epheserbrief, den Marcion als Brief an die Laodicäer anspricht, hat schon Tertullian nachdrücklich hingewiesen; 3, 9 heißt es dort, die frohe Botschaft sei von aller Ewigkeit her „in Gott, dem Schöpfer aller Dinge“ verborgen gewesen. So sagt Paulus in Übereinstimmung mit der Kirche; Marcion aber streicht gerade das Wort, das den Paulinischen Gedanken wesentlich bestimmt, das Wort „in“; somit liest er: „... das Geheimnis Jesu Christi ist dem Schöpfergott von Ewigkeit an verborgen gewesen....“ — „Was Wunder, sagt Tertullian, daß unter dem Messer des Häretikers Silben verschwinden, wenn er oft genug ganze Seiten unterschlägt.“

Schon diese wenigen Beispiele beleuchten die Stellung Marcions zu Paulus. Es geht nicht an, Marcions Religion mit Harnack und andern als Paulinismus zu bezeichnen; ja man tut Paulus Unrecht, wenn man sie auch nur als die einseitige, auf die Spitze getriebene Durchführung eines seiner großen Gedanken fassen wollte, etwa der „Antinomie“ Gesetz und Gnade. Paulus hätte Marcion niemals als Vertreter und Ausdeuter seiner Gedanken gelten lassen. Gegen ihn hätte er dieselben Worte geschleudert, die er einst gegen seine judaistischen Gegner an die Galater schrieb (1, 9): „Wenn euch jemand ein anderes Evangelium verkündet als das ihr empfangen habt, der sei ausgeschlossen!“ Nun beriefen sich Marcions Anhänger zwar gerade auf diesen Ausspruch Paulus'; — mit Recht?

Was würde Paulus sagen zur Zweigötterlehre Marcions? Was zu seinem Doketismus, der einen Gottmenschen vortäuschte und damit das Erlösungswerk zunichte machte? Gal. 4, 4 schreibt Paulus: „Gott sandte seinen Sohn, geboren aus dem Weibe....“; Marcion streicht die letzten

---

[1] Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 495 ff.; vorhergeht S. 455 ff. die Wiederherstellung des Evangeliums.

[2] Le nouveau Testament dans l'église chrétienne I[2] (1911) 155.

Worte. 1 Kor. 15, 1 ff. spricht Paulus von der Auferstehung des Fleisches als einer der Grundwahrheiten. Marcion läßt das Wort stehen; aber Tertullian sagt, daß er sie anders versteht und deutet, vom Fortleben der Seele allein. Im Römerbrief behandelt Paulus ausführlich in drei Kapiteln (9—11) die Stellung Israels im Heilswerk. Übergroße Trauer lastet auf ihm über sein Volk, dem doch die Verheißung ward, aus dem der Messias dem Fleische nach hervorging. Sein ganzes Herz sehnt sich nach ihrer Rettung, die sie schuldbar von sich stießen. Ein Trost bleibt ihm: Gott hat sein Volk nicht auf immer verstoßen. Jetzt zwar scheinen die Heiden sein Erbe angetreten zu haben; aber nach ihnen wird dereinst auch Israel gerettet werden. „Denn nicht reut Gott seiner Gnadengabe und seiner Berufung" (11, 29). Wie findet Marcion sich mit diesem Paulus ab? Nichts ist stehen geblieben als der Jubelruf am Schluß: „O Tiefe des Reichtums und der Weisheit Gottes! Wie unerforschlich sind deine Wege!" — Mit Recht fragt Tertullian: Unde illa eruptio? — Worauf bezieht sich denn dieser Ausruf?

Marcion mußte also annehmen, daß auch die Paulusbriefe judaistisch gefälscht seien. Aber wo ist denn und wie ist denn der echte Paulus zu finden? —

Es bleibt also dabei: Nicht Kritik, sondern vorgefaßte Meinung, vielleicht gnostische Spekulation, hat die biblische Arbeit Marcions bestimmt. Sie hat von Paulus das Begriffspaar „Gesetz und Gnade" übernommen und es gegen Paulus erklärt. Die Grundlagen aber seines Systems, Dualismus und Doketismus und als ihre praktisch-sittliche Folgerung Enthaltsamkeit und Ehelosigkeit als allgemein verpflichtendes Gebot, ist nicht Geist von Paulus' Geist. Sie sind auch nicht dem Evangelium entnommen; sie sind überhaupt nicht christliches Erbgut. In den Grundlehren steht Christus gegen Marcion. Man kann also billig zweifeln, ob die christlichen Elemente in Marcions Religion hinreichen, ihr den Namen Christentum zu geben. —

Harnack denkt anders. Er sieht in Marcion nicht nur den Reformator, der das dem Synkretismus verfallene Christentum zurückführt zu Paulus, sondern den „Stifter einer neuen Religion" (233) auf christlicher Grundlage, der das Paulinische „Alles ist neu geworden" weit über Paulus hinaus verstand und folgerichtig durchführte. Das sei Marcions eigentliche Bedeutung; sie liege auf religionsgeschichtlichem Gebiete, in der wesentlichen Weiterentwicklung christlicher Gedanken.

Zwar hat Marcion schon zu Lebzeiten gewaltig eingegriffen in die Geschicke und Geschichte der Christenheit. Es sei nur kurz hingewiesen auf die nächsten Wirkungen seines Auftretens, die Gegenwehr der katholischen Kirche, die er verließ, und die Bildung einer neuen religiösen Gemeinschaft, die sich nach ihm benannte.

Immer wieder hat die Kirche im Sturme ihre Kraft gesammelt, alle Mann auf Posten gerufen. So hat auch Marcion und sein Angriff Gegenwirkungen in ihr ausgelöst, die um so kraftvoller waren, je gefährlicher die Irrlehre, je größer das Organisationstalent Marcions erschien. Harnack faßt diese Gegenwirkungen in drei Worten zusammen (241 f.): Festsetzung eines Kanons der heiligen Schriften des Neuen Testamentes gegenüber der Sammlung Marcions — Schaffung der „katholischen Kirche", d. h. einer zentral-universalen Organisation, die als Gesamtkirche die Einzelkirchen in sich aufnahm und verband; dazu habe Marcion in seiner Kirche das Beispiel gegeben — Ausbildung einer soteriologisch bestimmten Theologie. Es ist im Rahmen des Aufsatzes nicht möglich, wohl auch nicht nötig [1], diese Aufstellungen im einzelnen zu prüfen. Schon aus den bisherigen Darlegungen dürfte sich ergeben, daß Marcion nicht ein Neues schuf. Er fand vor: eine Sammlung heiliger Schriften, eine im Primat geeinte katholische Kirche, eine Theologie, die das Heilswerk Christi in den Mittelpunkt ihrer Spekulation stellte. Von der Kirche hat er übernommen, was seinen Zwecken dienlich schien, und es umgebaut und ausgebaut. So hat denn auch er wie so viele andere Häretiker mittelbar auf die Kirche eingewirkt und ihren Fortschritt in manchem gefördert.

Wenn also in diesen Gegenwirkungen nicht die Hauptbedeutung Marcions gesehen werden kann, ist denn nicht vielleicht seine Stiftung, die Marcionitische Kirche und ihre schnelle Ausbreitung der entsprechende Ausdruck

---

[1] Über den Einfluß Marcions auf die Kanonbildung vgl. Jacquier I 159. — Im „Hochland" (XVIII [1920/21] 257 ff.) schrieb J. Wittig unter dem Titel Aedificabo ecclesiam eine Studie über die Anfänge der katholischen Kirche, die sich mit den Anschauungen Harnacks auseinandersetzt. Ferner Batiffol-Seppelt, Urkirche und Katholizismus, besonders S. 238 ff. „Marcionitismus und Katholizismus". — St. v. Dunin-Borkowski S. J., Die Kirche als Stiftung Jesu, in „Religion, Christentum u. Kirche" II 357 ff., bes. 398 ff. 481 ff. — Zum dritten, der Theologie, ist zu vergleichen, was z. B. E. Krebs in seinem Buche „Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert" S. 116/117 sagt: „Spekulative Begründung, innere Verknüpfung der Soteriologie mit der Christologie, Darlegung in der Sprache der Zeitphilosophie und populären religiösen Begriffswelt — das ist's, was die Erlösungslehre am Ende des ersten Jahrhunderts durch den Logosbegriff gewonnen hat."

seiner überragenden Größe? Die Geschichte weiß zwar von zähem Kampf und Widerstand der Marcioniten zu berichten, aber auch von Spaltungen, von Umformungen und Angleichungen ihrer Lehre an die katholische. Es fehlte ihnen die Selbstsicherheit ihres Führers, der ihnen zudem die Überzeugung einer unwandelbaren Glaubenshinterlage nicht mitgegeben hatte. Eher könnte es wie ein Ahnen der Größe Marcions aussehen, wenn seine Anhänger ihn mit Paulus auf eine Stufe stellen, links von Christus. Wollten sie den leeren Platz des andern Apostelfürsten ausfüllen? Durch den Namen, den sie ihm gaben, „der Bischof", klingt so etwas durch von Oberbischof und Primat.

Aber auch den Marcioniten war es nicht vergönnt, ihres Stifters Stellung zu erfassen. Marcion starb. Seine Kirche verschwand. Seine Gedanken lebten nur noch fort in den Widerlegungen seiner Gegner. Erst nach Jahrhunderten wurden von neuem ähnliche Lehren verkündet. Und diesmal fanden sie Boden.

Harnack zieht an mancher Stelle seines Buches die Parallele zwischen Marcion und Luther. Schon die Verhandlungen vor den römischen Presbytern erinnern ihn an ähnliche Lagen Luthers (25). Marcion ist ihm wie andern protestantischen Forschern vor ihm „der erste Protestant" (231), seine Gemeinschaft eine „Reformationskirche" (27), Paulus beider Reformatoren Ausgangspunkt. Von ihm haben sie gelernt, daß auf den Glauben alles ankommt (173), ja daß die christliche Religion „schlechthin nichts anderes ist als Glaube (im Sinne der fides historica und fiducialis) an die Offenbarung in Christus" (256). Allerdings, Luther blieb hinter Marcion zurück. Marcion hatte seinen Gott „an Christus . . . erlebt und nur an ihm" (259). Diese herbe Ausschließlichkeit, die jede andere Offenbarung als falsch und feindlich abwies, auch das Alte Testament, auch die nicht-paulinischen — muß man nicht sagen: nicht-marcionitischen? — Schriften des Neuen Testamentes, sie ist die eigenste Eigenart Marcions, nach Harnack durchaus berechtigte Eigenart. Denn Marcion ist das Schlußglied einer Kette, „die durch die Propheten, Jesus und Paulus bezeichnet ist" (261). Marcion hat vor allem recht, wenn er das Alte Testament verwirft. Harnacks These lautet also: „Das Alte Testament im zweiten Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu

konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung" (248/9). Zwar braucht nach ihm unsere Zeit die Bücher des Alten Testamentes nicht zu verwerfen; sie kann sie unbefangen bewerten und in ihrer Eigenart schätzen. Aber kanonische Autorität kommt ihnen nicht mehr zu (255). Ebenso ist die Stellung Marcions zum Schöpfergott zu mildern. Harnacks Schlußbekenntnis lautet: Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα. Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater. Er fügt bei: „Dennoch kann man nur wünschen, daß in dem Chor der Gottsuchenden sich auch heute wieder Marcioniten fänden!" (265.)

Harnack wendet sich mit seiner Forderung, dem Alten Testament die kanonische Geltung zu entziehen, nur an die protestantische Christenheit; die übrige Christenheit sei außerstande, die richtige Antwort zu geben (254). Die Kirche hat die Antwort gegeben, zu Zeiten Marcions dieselbe wie in unsern Zeiten. Die Bücher des Alten wie des Neuen Testamentes sind Gottes Wort, der Kirche alles solches anvertraut und deshalb in ihren Kanon aufgenommen. Die Kirche erkennt Paulus an, aber den ganzen Paulus der unveränderten Briefe, und neben Paulus die andern Apostel und Apostelschüler, alle Verfasser der heiligen Bücher. Der Christus, den sie schildern und künden, ist der wahre Christus, Menschenheiland und Gottessohn, ist ihr Christus. Mit Tertullian könnte sie Marcion zurufen (Adv. Marc. 4, 43): Misereor tui, Marcion, frustra laborasti. Christus enim Iesus in evangelio tuo meus est — Ich bedaure dich, Marcion; du hast umsonst gearbeitet. Denn mein ist Jesus Christus, der in deinem Evangelium steht.

* * *

Wenn wir nach dem Gesagten Harnacks Darstellung der Lehre und Bedeutung Marcions im Hauptteil seines Werkes nicht annehmen können, so sei doch dankbar anerkannt, daß in den umfangreichen „Beilagen" jahrzehntelanger rastloser Fleiß wertvolles Material zusammengetragen hat, das zumal dem Exegeten und Geschichtsforscher zu sorgsamer und kritischer Verarbeitung willkommen sein wird.

Hermann Dieckmann S. J.

Die altisländische Kultur.

Wenn von der altisländischen Kultur die Rede ist, so ist damit hauptsächlich die altisländische Literatur gemeint — die Edda-, die Skalden- und die Sagaliteratur sowie die altisländischen Gesetzbücher.

Diese Kultur ist mit Recht der Stolz und der unvergängliche Ruhm des isländischen Volkes.

Ja, so unwahrscheinlich das auch für Nichtkenner klingen mag: wegen seines Schrifttums wird dieses kleine Inselvolk von der gelehrten Welt den höchststehenden Kulturvölkern zugezählt — doch nur von der gelehrten Welt; die große Menge weiß von diesen Dingen wenig oder nichts.

Es wird daher vielleicht auch für etliche der Leser dieser Zeilen wie ein Paradoxon, wie etwas Befremdendes, fast Widersinniges lauten, wenn hier behauptet wird, daß das altisländische Schrifttum von einem so hohen Werte ist, daß die gesamte skandinavische Literatur der späteren Jahrhunderte niemals die Höhe erreicht hat, auf der die altisländischen Stilkünstler, Historiker und Dichter im 10., 11., 12. und 13. Jahrhundert standen, daß sie also auch heute unerreichte Muster sind. Ja noch mehr, daß die literarischen Leistungen der alten Isländer den literarischen Leistungen der höchststehenden Völker überhaupt in vieler Beziehung vollauf ebenbürtig genannt werden müssen, daß sogar der poetische Wert der Eddadichtungen und die Erzählungskunst der Sagas in ihrer Art in der Weltliteratur unerreicht dastehen. — Das sind gewiß kühne Behauptungen, aber sie drücken nur eine verbürgte Tatsache aus, über die alle wirklichen Kenner einig sind.

Hier drängt sich uns nun aber sogleich eine Frage auf: Wie war es überhaupt möglich, daß das winzig kleine isländische Volk so Erstaunliches leisten konnte? Günstige Fügungen haben unter anderem viel dazu beigetragen. Ein paar davon mögen hier genannt werden.

Wir wissen, daß Island im 9. Jahrhundert von Schweden und Norwegen aus entdeckt und hauptsächlich von Norwegen aus besiedelt wurde.

Wer waren diese ersten Ansiedler? Es waren vornehmlich Normannen, aber nicht die ersten besten, sondern die gebildetsten, die edelsten, tüchtigsten Söhne eines damals überaus kräftigen, energischen, aufstrebenden Volkes.

Häuptlinge, Fürsten, Dichter, auch Männer aus königlichem Geblüte verließen ihr Vaterland, weil sie zu stolz und selbstbewußt waren, um sich unter das Joch König Harald Schönhaars zu beugen. Und so zogen diese Heldengeschlechter in großer Zahl als freie Menschen nach der neuentdeckten Insel Island und gründeten dort einen Freistaat, der bald zu einer erstaunlichen Blüte gelangte.

Man hat das norwegische Gemeinwesen nach dieser Auswanderung mit einem Hochwald verglichen, aus dem die stärksten, besten und höchsten Bäume umgehauen und entfernt worden sind.

Es war ein Glück für das im Werden begriffene isländische Volk, daß es aus solchem Material zusammengeschmiedet wurde.

Lord Dufferin, der langjährige britische Gesandte in Paris, ein guter Islandkenner und großer Islandfreund, schreibt darüber in seinem Buche Letters from high latitudes:

„Island wurde von Anfang an nicht, wie es gewöhnlich mit einem neuentdeckten Lande geschieht, von Räubern, Abenteurern oder von der Volkshefe eines andern Landes bevölkert, sondern von den reichsten, edelsten und gebildetsten Männern im ganzen damaligen Norwegen. . . . Sie brachten mit sich in ihr neues Vaterland all die Kenntnisse und all die Bildung, welche ihre Zeit besaß."

Hierin liegt einer der Gründe zu der ungeheuren geistigen Energie und Kraft, welche die ersten Einwohner des altisländischen Freistaates an den Tag legten.

Bis dahin hatten diese Männer ihre unbeugsame Energie und überschäumende Tatkraft in blutigen Kriegen und Kämpfen betätigt. Auf der großen, einsamen Insel hörte nun aber mit einem Schlage das bisherige Kriegsleben auf und so konnten die stolzen normannischen Wikinger ihre gewaltige Energie auf andere Weise sich austoben lassen. Sie konnten sich jetzt auf die Großtaten des Friedens werfen. — Das taten sie, und zwar mit der ganzen Macht ihrer unbändigen geistigen Spannkraft. Und die Taten, welchen sie sich von nun ab leidenschaftlich widmeten, das waren die Arbeiten und Taten des Geistes: Dichtung und literarisches Schaffen jeder Art.

Sie hatten aus Norwegen eine klassische Sprache mit sich gebracht, unsere herrliche nordische Sprache, die Norrœna und dazu noch einige wenige, aber sehr hochstehende literarische Erzeugnisse.

Ihre bisherige Tatkraft und Reckenhaftigkeit büßten sie deshalb nicht ein: auf eigenen Schiffen, auch Kriegs„drachen“ wie sie die nannten, durchkreuzten sie gelegentlich bisher unbekannte, gefahrvolle Meere, und im Jahre 999 entdeckten die kühnen Seefahrer Grönland und den nordamerikanischen Kontinent — beinahe 500 Jahre vor Kolumbus — und gründeten dort blühende Kolonien.

Im Jahre 1000 entschloß sich das noch überwiegend heidnische Volk nach hartem Kampfe, das Christentum durch einen gesetzlichen Beschluß des „Althings“, Nationalversammlung, aus Vernunfts- und Opportunitätsgründen als Staatsreligion einzuführen.

Unterdessen wurden auf der jungfräulichen Friedensinsel Arbeiten geistiger Art mit unverdrossenem, immer größerem Eifer weiterbetrieben. In jeder Familie, auf jedem Hof wurde unermüdlich geschafft, Sagas und Skaldengedichte verfaßt, und so entstand nach und nach die weltberühmte altnordische Literatur.

Sie begnügten sich aber nicht mit ihren eigenen aus Skandinavien nach Island geretteten und in Island selbst neugeschaffenen literarischen Schätzen: die Söhne der vornehmen Familien wurden nach fernen Ländern geschickt, um an den bedeutendsten ausländischen Bildungsanstalten, besonders der Hochschule zu Paris, neben der nordischen auch die griechisch-römische Bildung sich anzueignen.

Diese fremde Kultur schätzten sie zwar sehr hoch, gingen aber nicht — wie die übrigen Länder — in ihr auf, sondern hingen eifersüchtig an ihrer eigenen Sprache und ihrer eigenen nordischen Kultur fest.

Statt den eigenen Kulturschatz ins Griechische oder Lateinische zu übertragen — was in den meisten andern Ländern geschah —, nahmen sie den ganzen literarischen Schatz der fremden Länder, den griechisch-römischen sowie auch den germanischen nach Island mit, bearbeiteten ihn selbständig nach eigener Art und übertrugen ihn in ihre eigene Sprache.

So wanderten die großen griechisch-römischen Dichter und Geschichtschreiber, Philosophen und Rhetoren, auch die großen Kirchenväter nach der „Ultima Thule“ und es entstand bald neben dem einheimischen, nationalen Schrifttum eine überaus reiche Übersetzungsliteratur. Es erschienen „Sagas“ der Römer unter dem Titel „Rómverjasögur“ wie auch

griechische „Sagas“ unter Titeln wie „Trójumannasaga“, welche Trojas Fall nach verschiedenen Quellen, griechischen und römischen, behandeln; auch französische und germanische „Sagas“, wie die lange Karlamagnús-saga, welche das Leben Karls des Großen erzählt, und unzählige andere.

Diese bewunderungswürdige geistige Energie entfaltete sich aber nicht nur auf schöngeistigem Gebiete. Wir treffen auch sonst die denkbar allseitigste wissenschaftliche Wirksamkeit an. Mit einem überraschenden Interesse warf man sich auf so gut wie alle damals bekannten Wissenschaften, von der Theologie zur Arithmetik, Medizin, Astronomie, Altertumskunde, Mythologie, Kalenderwesen, Grammatik usw.

Wie groß die Entwicklung auf dem Gebiete der Gesetzgebung war, kann aus folgender Tatsache ersehen werden. Ich führe sie hier als ein Kuriosum an, welches zeigt, wie wohlgeordnet die isländische Gesellschaft in jener Zeit gewesen sein muß: eine vorzüglich geordnete Brand- und Unglücksversicherung war damals im ganzen Lande durch Gesetz anbefohlen. Entstand eine Feuersbrunst oder kam das Vieh durch Pest oder plötzlich eintretendes Unwetter um, so mußten alle Einwohner der betreffenden Gegend nach einer genauen Untersuchung, jeder nach der Größe seines Vermögens soviel Geld zusammenschießen, daß der Beschädigte einen passenden Ersatz erhielt. Die sorgfältig ausgearbeiteten Gesetzesbestimmungen nahmen auf die geringsten Einzelheiten Rücksicht, wodurch jeder Betrug unmöglich gemacht und die Zuschüsse der einzelnen geordnet wurden.

Man denke sich eine so moderne Einrichtung wie das Versicherungswesen, so vorzüglich organisiert — in jener Zeit!

Über den Stand der geistigen Entwicklung bei den damaligen Isländern schreibt der schon vorher genannte Lord Dufferin: Geistige Arbeit wurde auf Island nach einem großartigen Maßstab betrieben.

Fast alle alten skandinavischen Manuskripte sind auf isländisch abgefaßt, die Verhandlungen zwischen den nordischen Königshöfen wurden in den ältesten Zeiten immer von Diplomaten geleitet, die man von dieser Insel geholt; die ältesten topographischen Arbeiten, welche wir kennen, verdankt man Isländern; die Odinsche Kosmogonie und Götterlehre sind von Isländern in ein System gebracht und genau redigiert. — Endlich ist das erste große historische Werk, das von einem Europäer in seiner Muttersprache geschrieben, das Werk eines Isländers: nämlich die groß angelegte und ausgeführte „Heimskringla“ (Kreis der Welt) von Snorri Sturluson.

Vom Stile der Heimskringla sagt Lord Dufferin, daß er die ganze dramatische Kraft eines Macaulays und die ganze Feinheit und zarte Anmut, wie man sie bei Clarendon bewundert, in sich vereinigt.

Wir finden, sagt er weiter, in diesen alten, stolzen Heldengestalten bei Snorri Sturluson wie überhaupt in den übrigen Sagabüchern etwas so Großes und so Edles, eine so unbeugsame Energie und Kraft, gepaart mit einem so klug berechnenden Verstande, daß es unmöglich ist, diese Berichte von dem Leben und den Taten der Alten durchzulesen, ohne von einem geradezu leidenschaftlichen Interesse ergriffen zu werden.

Niemals, so schließt Lord Dufferin, haben die lateinischen Berichte der alten sächsischen Chronisten einen ähnlichen Eindruck auf mich machen können.

Und der angesehene Literaturhistoriker Alexander Baumgartner äußert sich über die Heimskringla wie folgt:

Die Heimskringla ist eines der schönsten und bedeutendsten historischen Werke des Mittelalters. Es beruht auf der schärfsten Kritik und der genauesten Kenntnis der betreffenden Länder. Es ist geschrieben mit dem scharfen und praktischen Blick eines erfahrenen Staatsmannes und mit der ganzen Lebendigkeit und Anschaulichkeit eines echten Dichters.

Es ist eines der herrlichsten Monumente, welche das isländische Geistesleben uns hinterlassen, und ein Zeugnis dafür, daß die ferne Insel die andern nordischen Länder in geistiger Spannkraft und Reife weit überflügelt hatte.

Was die übrigen zahlreichen Sagas betrifft, so sind sie häufig als „die ersten Novellen der Weltliteratur, lange Zeit vor Boccaccio" bezeichnet werden. — Die Sagas charakterisiert A. Baumgartner so: Sie zaubern überaus merkwürdige kulturhistorische Bilder aus den eigenartigen Wikingerzeiten vor uns hin, und sie sind alle voll der reinsten, mächtigsten Poesie.

Die abenteuerlichen, starken nordischen Gestalten, welche Shakespeare in seinen Dramen idealisiert, stehen in den isländischen Sagas lebendig vor unsern Augen als wirkliche Gestalten von Fleisch und Blut.

Hier treten vor unsern verwunderten Blick titanenartige, riesenhafte Charaktere, unbändige Leidenschaften, Naturkräfte der Menschenbrust in ihrer ganzen Gewalt; hier werden wir Zeugen furchtbarer Verwicklungen, schaudervoller Taten, erschütternder Katastrophen. Aber dazwischen werden auch die ergötzlichsten, gemütlichsten Bilder großer patriarchalischer Familien

entrollt: muntere Hochzeitsfeste und mächtige Volksversammlungen, lange Seereisen und abenteuerliche Wanderungen. Mit einem Wort: das ganze Leben und Wirken der tüchtigen, kraftvollen nordischen Völker.

Kein Volk in Europa besitzt so klare, treuherzige und zugleich so groß angelegte dichterische Schilderungen aus seiner ältesten Geschichte wie das isländische. Kein anderes Volk in Europa kann ein so umfassendes literarisches Monument aus der letzten Periode des Heidentums und von seinem Übergang zur christlichen Lehre aufweisen, wo Geist, Gebräuche und Sitten des ganzen Volkes sich so vollkommen abspiegeln.

Wir nehmen teil an den kühnen Unternehmungen und Taten kluger, starker, mutiger Männer, für welche es nicht darauf ankommt, „ein langes, sondern ein tatenreiches Leben zu leben", wie es in einer nordischen Lebensregel heißt.

Alles wird so natürlich, so schlicht, so fesselnd erzählt, daß man gut begreifen kann, wie gerade die Sagas die Lieblingsunterhaltung des ganzen Volkes ausmachten und deshalb auch als eine der Quellen betrachtet werden, aus denen die Normannen ihre wilde Energie, ihre unbezähmbare Lust am Wirken, ihren Starkmut und ihren eisernen Willen schöpften. — Es ist, als fühlte man da den gesunden Herzschlag der starken normannischen Völker.

Das kostbarste Kleinod aber nicht nur der altisländischen, sondern auch der gesamten altgermanischen Literatur ist — die Edda.

Dieses merkwürdige, einzig dastehende Buch ist das Bindeglied, welches die altisländische Literatur mit dem Geistesleben des übrigen Europas verknüpft.

Alexander Baumgartner vergleicht die Edda mit einer Wunderblume, deren fernste Wurzeln im Orient gesucht werden müssen, und deren Verzweigungen sich später über die Länder des Westens ausbreiteten, um zuletzt von den ersten norwegischen Ansiedlern auf isländischen Boden verpflanzt zu werden. Hier entwickelte sie sich jetzt in dem glühenden Strahlenglanze des Nordlichtes zu den wunderbarsten, feenhaftesten Formen, überströmt von Leben und Kraft.

Von der Eddadichtung im allgemeinen urteilen alle Kenner, daß sie in großartiger Majestät, in Kraft, Schwung und Lebendigkeit der Darstellung vollauf die besten mythischen Dichterwerke der höchststehenden Völker nicht nur erreicht, sondern in mancher Hinsicht auch übertrifft.

In seiner „Geschichte der Weltliteratur" schreibt Baumgartner unter anderem: „Nächst den homerischen Gedichten hat die profane Weltliteratur

nichts Kernigeres, Urwüchsigeres und zugleich Erhabeneres aufzuweisen als die Götter- und Heldenlieder der Edda. Sie ragen wie die eisgekrönten Felskuppen Norwegens und Islands in das Ameisengewühl unserer überfeinerten Tagesliteratur hinein. Es weht da der erquickende Hauch noch unverkümmerter Natur, die ganze Kraftfülle urgermanischen Wesens."

Die Edda ist die Hauptquelle unseres Wissens von altgermanischen Dingen. Nirgendwo strömen die Quellen altgermanischer Lebensweisheit reicher und reiner als aus dem grandiosen Liederschatz der Edda. — Aus diesem Schatz hat in unserer Zeit der gewaltige Tondichter Richard Wagner den Stoff zu seinen mächtigsten Tonwerken geschöpft.

Im jungen Freistaat droben am Polarkreis — das kann ohne Übertreibung ausgesprochen werden — blühte eine so bedeutende Kultur, ein so üppiges und so hochentwickeltes geistiges Leben, daß die einsame Sagainsel in Gelehrtenkreisen häufig die ehrenvollsten Benennungen erhalten hat. So wurde sie „der Hauptsitz und die weithin strahlende Leuchte der nordischen Kultur" genannt. Sie wurde auch vielfach mit dem alten Griechenland verglichen und als „das nordische Hellas" gerühmt. Bischof N. Fr. Sev. Grundtvig nannte den isländischen Freistaat „das große Wunder des Mittelalters".

Im Goldalter ihrer geistigen Bildung, von 1100 bis 1300, stand die Sagainsel unzweifelhaft in bezug auf ihr nationales Schrifttum an der Spitze aller Völker des damaligen Europa — eine Behauptung, die von keinem Sachkundigen bestritten wird.

In den skandinavischen Ländern hat man immer dieses herrliche Altertum zu schätzen gewußt. Zuzeiten war das Interesse dafür sehr groß — so z. B. in Schweden im 16. und 17. Jahrhundert. Der gelehrte Islandfreund Hofrat J. C. Poestion erzählt davon in seiner ausgezeichneten „Übersicht des Geisteslebens auf Island":

Es war damals sozusagen Mode in Schweden geworden, daß die Söhne aus vornehmen Häusern bei dem einen oder andern Isländer in seiner Muttersprache Unterricht nahmen.

Im Jahre 1658, während des Krieges mit Dänemark, kaperten die Schweden ein von Island nach Dänemark fahrendes Schiff, auf welchem zu ihrer großen Freude ein isländischer Student namens Jón Jónsson Rúgmann sich befand. Sie nahmen ihn fest, brachten es aber nach und nach durch gute Behandlung fertig, ihn gänzlich für sich zu gewinnen. Er versöhnte sich mit seinem Schicksal und blieb im Lande wohnen. Später

wurde er als Adjunkt und Translator an der Universität Upsala angestellt. Durch seine Vermittlung gelang es bald, noch andere Isländer nach Schweden zu ziehen, wie Gudmundur Ólafsson, Jón Eggertsson u. a.

Diese jungen Isländer mußten den Schweden ihre isländische Muttersprache lehren, wurden aber auch wiederholt nach Island geschickt, um wertvolle alte isländische Handschriften zu sammeln. Besonders Jón Rúgmann durchwanderte Nordisland und kaufte auf den Bauernhöfen eine Menge alte Pergamente. Seine Schätze brachte er dann nach Schweden hinüber.

In dieser Angelegenheit war Reichskanzler Graf Magnus Gabriel de la Gardie besonders eifrig. Er legte eine eigene isländische Sammlung an. Alle diese Handschriften werden heute noch teils in der königlichen Bibliothek zu Stockholm teils in der sog. „de la Gardieschen Handschriftensammlung" an der Universitätsbibliothek zu Upsala aufbewahrt. — So war es damals in Schweden.

In unsern Tagen ist in andern Ländern ein ähnliches Interesse für das isländische Altertum neu erwacht, und es ist gerade jetzt in Gelehrtenkreisen stark im Zunehmen begriffen, vornehmlich in England, Amerika und Deutschland. — Aus diesem Interesse heraus haben sich Vereinigungen von sog. „Islandfreunden" gebildet.

In dem Organe einer dieser Vereinigungen, den „Mitteilungen der Islandfreunde" (Jena, Diederichs), die mit großer Tüchtigkeit von Prof. Dr. Wilhelm Heydenreich redigiert werden, hat in jüngster Zeit (Januar-Aprilheft 1922) ein hervorragender Gelehrter und Fachmann in der altgermanischen Philologie, Dr. phil. Gustav Neckel, ordentlicher Professor an der Berliner Universität, einen Artikel geschrieben unter dem Titel: „Island und Hellas", in welchem er die altisländische Literatur mit der altgriechischen vergleicht.

Für Nichteingeweihte kommen in diesem Aufsatze überraschende Dinge zutage. — Der Raum, der mir in dieser Zeitschrift gestattet ist, erlaubt mir, den hochinteressanten Artikel Prof. Neckels nur eben zu streifen.

Der gelehrte Professor zeigt, daß die altgriechische und die altisländische Kultur in vielen Punkten, deren er einige anführt, einander so ähnlich sind, daß an einem wirklichen historischen Zusammenhang beider nicht zu zweifeln ist. Von den vielen Beispielen, die Professor Neckel anführt, wollen wir hier nur eins nennen: man hat sorgfältig die altnordische Häuptlingshalle, wie sie die altisländischen Quellen schildern, mit

dem altgriechischen Megaron verglichen und überraschenderweise gefunden, daß beide einander ganz ähnlich sind. In der sog. Römerschanze an der Havel bei Potsdam zeigen Pfostenlöcher den gleichen Hausgrundriß mit den zur Vorhalle verlängerten Längswänden, deren Vorderteile im Griechisch-lateinischen und im Altisländischen etymologisch identische Namen tragen (antae, önd, Bugge K. Z. 19, 401).

„Island und Griechenland", schreibt er, „liegen sehr weit auseinander; ihre geographische Beschaffenheit, Lebensweise und Kultur, auch Sinnesart des Volkes sind stark verschieden. Und doch gehören sie innerlich eng zusammen: es sind die beiden einzigen Länder Europas mit einem reichen und eigenartigen Altertum — ‚Altertum' genommen im Sinne der vorchristlichen Lebensformen. — Auch andere Länder besitzen bedeutende Reste ihres nationalen Altertums . . ., aber keinem stehen Stoffe von solcher Eigenart und solchem Wert zur Verfügung wie der griechischen und auch der isländischen. Nur in Island und in Hellas haben wir das ungebrochene, bodenständige Dasein des Volkes in klarem, ausgeführtem Bilde vor uns, und in beiden Fällen ist das ein Leben nicht nur voll Kraft, sondern auch voll Geist. Die ‚Islandfreundschaft' hat eine ähnliche kulturgeschichtliche Begründung wie der Philhellenismus, und wirklich, ihresgleichen kann es sonst nicht geben.

„Kein Volk hat sich mit dieser islando-hellenischen Brüderschaft so viel beschäftigt wie die Isländer selbst. Höchst begreiflich. Die Griechen sind für sie ja der glücklichere Bruder, der berühmt und das Entzücken des Menschengeschlechtes geworden ist, während sie selbst sich wider Verdienst als Aschenbrödel fühlen. . . ,. Von uns Islandfreunden weiß die große Öffentlichkeit nichts, die Philhellenen dagegen zogen die Augen der Welt auf sich . . . kein Lord Byron und kein Wilhelm Müller sind unter uns. Dieser Schicksalsunterschied ist zum Teil unabänderlich und ganz natürlich; aber nur zum Teil. Denn auch Unwissenheit und Vorurteile stehen uns im Lichte, und die lassen sich bekämpfen. . . ."

Dann zeigt Professor Neckel durch viele Beispiele den bestehenden gegeschichtlichen Zusammenhang zwischen den beiden Altertumskulturen, worauf er den Kunstinhalt der beiden Literaturen miteinander vergleicht. — Er stellt Snorri Sturluson den beiden großen Griechen Thukydides und Herodot, „dem Vater der Geschichte", gegenüber, stellt Vergleiche an zwischen der Theogonie Hesiods, den Metamorphosen Ovids und der eddischen „Völuspá" (der Prophezeiung der Völva über den Untergang der Welt, Götter-

dämmerung usw.), wobei er zu ganz unerwarteten und für uns Skandinavier sehr erfreulichen und sehr interessanten Ergebnissen kommt.

Einer seiner Schlußsätze lautet: „Die intimen, wahrheitsgesättigten Lebensbilder der „Islendingasögur" (Geschlechtssagas der Isländer) sind in ihrer Art unerreicht. Messen wir ihren menschlichen Gehalt an dem der gesamten altgriechischen Literatur, von Homer bis zur Komödie, so müssen sie zurückstehen. Aber der Vergleich ist unbillig, denn eine so vielgestaltige Kulturentwicklung wie in Griechenland ist in Island nicht möglich.

Stellen wir die ungünstigen äußeren Bedingungen mit in Rechnung, so muß uns die Leistung der alten Isländer, einschließlich der Vorarbeit ihrer Vorfahren, fast bewundernswerter erscheinen als die der Griechen, trotz der Betriebsamkeit und Ergiebigkeit des griechischen Denkens, trotz der strahlenden hellenischen Marmorwerke."

Zum Schlusse noch eine wichtige Frage: Wer sind die Verfasser der Sagas? Mit Ausnahme von Snorri Sturluson sind sie fast alle in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt.

In allen übrigen Ländern war es ja die Geistlichkeit, vor allem die Mönche, welche in jenen Zeiten sozusagen die einzigen Träger der Kultur waren. Die griechische und römische Literatur wurde auch wie bekannt von fleißigen Ordensleuten in den zahlreichen Klöstern des Mittelalters gerettet, bewahrt und ausgebreitet.

Was dagegen die Sagainsel betrifft, so hat man lange gemeint, daß sie von dieser allgemeinen Regel eine Ausnahme gemacht habe und daß die glänzende und so reichhaltige Sagaliteratur von Künstlern und Meistern aus dem Laienstande herrühre.

Man hat vielfach über diese auffallende Tatsache gestaunt. Wie sollte man es sich erklären, daß die isländischen Benediktiner- und Augustinermönche, deren nicht wenige als hochbegabte Skalden bekannt sind und welche mehrere blühende Klöster auf der Insel besaßen, sich von der großen geistigen Bewegung fernhielten, die so mächtig das ganze isländische Volk ergriffen hatte? Und wie kam es, daß gerade hier, und nur hier, eine herrliche Literatur ausschließlich das Produkt einer rein weltlichen Kultur war?

Doch dieses Rätsel ist jetzt endgültig gelöst worden.

Es kann nämlich als sicher angenommen werden, daß Island keine Ausnahme von der allgemeinen Regel bildet, sondern daß die meisten Sagas gerade von den isländischen Klöstern und nicht von Laien ausgegangen sind.

Zu diesem Schluß kommt auch der ausgezeichnete protestantische Gelehrte Professor Finnur Jónsson in seinem großen Werk: Den oldnorske og oldislandske Literaturs Historie. — Er schreibt unter anderem hierüber folgendes:

„Im Laufe des 12. Jahrhunderts wurden auf Island fünf Klöster gestiftet, zwei im Nord- und zwei im Westlande, das fünfte im Südland. Dazu kommt eines im Nordland, etwas nach 1200.

Nun ist es eine Tatsache, daß die Lage dieser Klöster aufs genaueste den Sagagruppen entspricht."

Man pflegt nämlich einige der berühmtesten nationalen Sagas in Gruppen zu teilen, welche den Gegenden entsprechen, wo sie geschrieben sind oder von denen sie handeln. So entstehen unter andern folgende Sagagruppen: 1. die Borgarfjarðar-Mýra-Gruppe, 2. die Breiðifjarðar- und Ísafjarðar-Gruppe, 3. die nordländische Gruppe, 4. die Eyjafjardar-Gruppe, 5. die ostfjordischen Sagas.

F. Jónsson fordert uns auf, das bedeutsame Faktum zu beachten, daß diese fünf Sagagruppen sich gerade an den Stätten gebildet haben, wo die fünf Klöster lagen — und nachdem das sechste Kloster gegründet war, begannen neue Sagas gerade in dem Landesteil zu entstehen.

Außerdem ist bekannt, daß die allerersten großen Sagaschreiber Priester waren, z. B. Ari hinn fróði, der Verfasser des berühmten „Islendingabók" (Isländerbuch), und Saemund hinn fróði.

Prof. F. Jónssons Zusammenfassung seiner Untersuchungen lautet:

„Ich glaube, daß wir berechtigt sind, den Schluß zu ziehen, daß die isländische Sagaschreibung, die ursprünglich von Priestern begonnen und insbesondere an solche Sitze der Gelehrsamkeit geknüpft war, wie Saemund fróðis Wohnsitz, Oddi und Ari fróðis Jugendheim, Haukadalr, vorzugsweise von den isländischen Klöstern ausgegangen ist, und daß die einzelnen Sagas entweder dort gedichtet oder unter starker und entscheidender Einwirkung von seiten der gelehrten und literarisch interessierten Bewohner der Klöster entstanden sind.

„Natürlich konnten auch besonders begabte Laien, ausgerüstet mit historischen Kenntnissen, sich mit historischer Schriftstellerei abgeben, z. B. Männer wie Snorri und Sturla (die keine Priester waren). Aber wir irren kaum, wenn wir annehmen, daß diese eine Ausnahme von der Hauptregel bilden, daß die Sagas in überwiegender Anzahl von isländischen Priestern und Geistlichen verfaßt sind.

„Diese Urheberschaft mit dem Sinn für das Leben des Altertums und der Unparteilichkeit, mit welcher die Personen des Heidentums besprochen werden, macht der isländischen Geistlichkeit alle Ehre. Nirgends in den älteren Sagas findet sich ein bitterer Ausfall; die Begebenheiten des 10. Jahrhunderts (d. h. des heidnischen) werden ebenso leidenschaftslos behandelt wie die des 11. (d. h. des christlichen). Es ist einzig und allein die historische Erzählung und die historische Wahrheit, nach der man strebt. Es ist ein wissenschaftliches Ziel, das mit Hilfe einer wissenschaftlichen Methode gesucht wird."

Jón Svensson S. J.

Frauenrechte und Neues Testament.

Im Jahre 1912 veröffentlichte eine der ersten unserer katholischen Schriftstellerinnen, Frau Dr. med. Emanuele Meyer, das in vielen Beziehungen vortreffliche Werk „Vom Mädchen zur Frau"; ihre reichen ärztlichen Erfahrungen sind in ihm in sehr ansprechender Form niedergelegt. Dennoch sah sich der Nestor der katholischen Moralisten, P. August Lehmkuhl, veranlaßt, gegen manche Behauptungen entschiedenen Widerspruch zu erheben[1]. Jüngst erschien ein neues Werk derselben Schriftstellerin, die durch ihre großartige Liebestätigkeit sich den Dank vieler Tausende verdient hat. Obwohl es sonst durchaus den katholischen Standpunkt vertritt, wird die Lehre des Neuen Testamentes über die Frau teils unrichtig dargestellt, teils direkt abgelehnt und bekämpft. Die geistreichen Ausführungen tragen den Titel: „Vom Amboß meiner Seele"[2]. Die gemütvolle Dame erörtert in ihnen jene Gegenwartsprobleme, welche ihr Geschlecht betreffen. — Die folgenden Zeilen sollen sich ausschließlich mit dem siebten Kapitel beschäftigen: „Frauenfrage und Menschenrecht" (S. 123 bis 191)[3].

Mit herrlichen Worten zeichnet die beredte Verfasserin ein glänzendes Bild von dem, was der Weltheiland für die Frauen getan hat. Dabei betont sie, wie dies alles vor den Augen der Apostel und gerade mit der Absicht geschah, den von jüdischen Vorurteilen beseelten Jüngern eine höhere Auffassung vom Frauengeschlechte beizubringen.

S. 131: Die Apostel „sahen den Meister als größten Versteher der Frauenseele, als ihren Helfer und göttlichen Anwalt. Sie erlebten sein Suchen der

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 83 (1912) 457 f. Die Verfasserin hat in den inzwischen erschienenen Neuauflagen manches gemildert.

[2] 8° (204 S.) Heilbronn 1921, Eugen Salzer. *M* 7.—; geb. *M* 11.—

[3] Die Verfasserin hat dem Leser die Überprüfung ihrer Arbeit dadurch erschwert, daß sie es durchweg unterlassen hat, den Fundort der verwerteten Stellen, namentlich auch der Bibeltexte, anzugeben; im folgenden sind sie einfach ihren Worten beigefügt. Wäre die Pflicht des Zitierens erfüllt worden, so wäre nicht S. 150 ein der Bibel fremdes Wort eingedrungen: „Aus den Teilen lernen wir das Ganze, sagt Paulus."

Weibseele, seine innige, geistig-intime, bis ans Kreuz und über das Grab hinaus dauernde Freundschaft mit ihr (Joh. 11, 5; 20, 17); sie waren Zeugen seiner Tränen angesichts bedrängter Mütter (Luk. 7, 13) und Schwestern (Joh. 11, 33—36), sie hörten das göttlich große Wort über die entsühnte Sünderin (Luk. 7, 48), daß sie den besten Teil erkoren (Luk. 10, 42). Jünger wie Apostel sahen vor allem und mußten mit ihrem Intellekt erkennen und glauben, wie der göttliche Meister selbst sein Kommen in diese Welt, seine ewige Erlösungsidee, abhängig machte vom Weibe, begonnen hatte im Weibe und durch das Weib. Sie sahen die menschlich kaum ganz zu erfassende Bedeutung und die Würde jenes großen Weibes, das ihn geboren hatte, das zum Ewigen ‚Sohn' und zu dem der Göttliche ‚Mutter' sagte." Weiter führt Frau Dr. E. Meyer S. 132 f. aus, wie „Christus die Gleichheit, Freiheit und das Gleichmenschenrecht des Weibes proklamiert und in der Tat geübt hat", daß „der erste große weltgeschichtliche Zeuge der Auferstehungstatsache ein Weib war (Joh. 20, 11—18), und [daß] diesem Weibe die Botschaft der Auferstehung ... gegeben ward vor allen den entflohenen, feigen Jüngern", daß er „frohlockend den Sieg des Glaubens und der Liebe eines von ihm herb geprüften Weibes sah" (Matth. 15, 21—28. Mark. 7, 24—30).

Es soll hier nicht weiter darauf eingegangen werden, daß die Verfasserin im folgenden eine kleine Verwechslung begeht und annimmt, daß der Herr „diesen Glauben als den größten in Israel rühmte" (S. 132). Matth. 8, 10 und Luk. 7, 9 spricht der Herr über den heidnischen Hauptmann von Kapharnaum die lobenden Worte: „Wahrlich, ich sage euch, einen solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden." Auch ist es nicht erwiesen, daß der Erlöser bei der Menschwerdung „die Menschheitsrettung und Neufundierung von eines Weibes Wollen und Ja abhängig gemacht hat" (S. 138). Wohl bestand die Aufgabe des Engels Gabriel nicht nur darin, die erwählte Gottesmutter von dem zu unterrichten, was Gott in ihr wirken wollte, sondern er sollte ihr Ja-Wort entgegennehmen. Aber wir haben doch noch etwas anderes vorauszusetzen: Gott faßte zuerst den unbedingten Entschluß, die Menschheit zu erlösen, dann aber wählte er zur Ausführung desselben zwei Menschenseelen, von denen er voraussah, daß sie ihre Zustimmung zu der ihnen zugedachten Aufgabe freudig geben werden (Hebr. 10, 5—9. Luk. 1, 38).

Was hier am inhaltreichen Buche abgelehnt werden soll, läßt sich auf das eine zurückführen: die Tätigkeit der Apostel wird in einen scharfen Gegensatz zur befreienden Tat des Heilandes gebracht, mit der dieser das Frauengeschlecht beglückt hat. Im einzelnen werden drei Dinge an den Jüngern Jesu ausgesetzt. 1. Es wird den Aposteln, sofern sie Zeugen dieser erbarmenden Liebe des Herrn zum schwachen Geschlechte waren, ein weitgehender Mangel an Verständnis für das Vorgehen ihres Meisters vorgeworfen; 2. es wird an den Evangelisten bemängelt, daß sie ihre minderwertige Einschätzung der Frau nicht abgelegt, sondern offen aus-

gesprochen haben; 3. es wird namentlich am hl. Paulus getadelt, daß er gar manches als Lehrer im Widerspruch zu Jesus angeordnet hat.

I.

S. 131 f. heißt es im allgemeinen: „Selbst die Apostel konnten sich wie von vielem andern nicht losmachen von der überkommenen Art der Frauenwertung, der Unterwertung.“ Schon hier wäre eine Unterscheidung nötig gewesen zwischen dem Verhalten der Apostel vor dem Pfingstfeste, wo sie als Kinder ihres Volkes dessen irrige Ansichten teilten, und dem Zustande der geistigen Vollreife, die in ihnen durch die Herabkunft des Heiligen Geistes bewirkt wurde. Man möchte nun zunächst glauben, daß in der letzteren Periode die Apostel richtig geurteilt haben. Allein auch dies wird in Abrede gestellt. „Noch als inspirierte Sendlinge kommen sie, wo es ums Weib geht, an der Botmäßigkeit, Unterordnung und Beschränkung für sie nicht vorbei“ (S. 132). Dieser Einwurf findet seine Lösung im zweiten und dritten Abschnitt. Prüfen wir hier zunächst das Gebaren der Apostel während des *irdischen* Lebens des Herrn. Wir finden, daß die Fälle, in denen es die Apostel an der geziemenden Hochschätzung des Weibes fehlen zu lassen schienen, von Frau Dr. Meyer ungebührlich überschätzt und stark vermehrt wurden (S. 132).

Was sagt denn die eine Stelle Joh. 4, 27: „Die Apostel wundern sich über Jesu Gespräch mit einem Weibe am Brunnen“? Zeugt sie denn nicht ebenso vom Zartgefühl der Apostel wie von ihrer absoluten Hochschätzung vor ihrem Meister, dem „keiner sagte: Was wünschest du oder was redest du mit ihr“?

Nicht schlimmer ist es mit dem zweiten Falle bestellt. „Sie stoßen sich an Magdalena wie der Pharisäer“ (S. 132). Dies ist in den Evangelien nirgends berichtet. Die Verfasserin will doch nicht die zwei ganz verschiedenen Salbungen des Herrn miteinander verwechseln? Die zweite erfolgte fünf Tage vor dem Leiden in Bethanien durch Maria, die Schwester des Lazarus (Matth. 26, 6—13. Mark. 14, 3—9. Joh. 12, 1—8); bei dieser nahmen freilich die Apostel, von Judas verleitet, Anstoß, aber nur an der angeblichen Verschwendung, da echtes kostbares Nardenöl im Werte von über 300 Denaren verwendet wurde. Von diesem Beweise rührender Liebe der frommen Maria von Bethanien ist wohl zu unterscheiden eine frühere Salbung, die anscheinend in die Zeit der galiläischen Reichspredigt fällt und dem Herrn von einer stadtbekannten Sünderin zuteil wurde (Luk. 7, 36—50). Damals wird aber nur vom Gastgeber, dem Pharisäer Simon, berichtet, daß er Ärgernis genommen hat. Es wird nun auch heute noch wie zu den Zeiten der Kirchenväter bezweifelt, ob die salbende Sünderin *eine* Person ist

mit der Schwester des Lazarus; noch weniger steht es fest, daß sie Maria Magdalena gewesen sei.

Daß „die Apostel die hilfesuchenden Frauen anfahren“ (Matth. 19, 43. Mark. 10, 13 f. Luk. 18, 15) ist nicht so schlimm zu bewerten. Ausdrücklich wird von einem gewaltigen Zudrang des Volkes berichtet (Matth. 19, 2. Mark. 10, 1). Könnte sich nicht da wiederholt haben, was Mark. 3, 20 und 8, 31 erzählt wird: „Es kam viel Volk zusammen, so daß sie [Jesus und die Apostel] gar nicht Speise zu sich nehmen konnten“?

Nun zu den Fällen, in denen die Apostel und Evangelisten auch nach dem Pfingstfeste ihre echt semitische Verachtung des Weibes ausgesprochen haben sollen.

II.

Den Evangelisten nimmt Frau Dr. Meyer namentlich zwei Dinge recht übel. Zunächst ist es deren Zählweise, die ihr schweren Anstoß gibt. „Sie [die Evangelisten] geben in ihren Berichten nie eine Seelenzahl der Weiber an“ (S. 132), vielmehr bedienen sie sich des verächtlichen Ausdruckes: „Weiber und Kinder nicht gerechnet“.

Richtiges wird hier mit Falschem vermischt. Wahr ist, daß niemals die Zahl der Frauen gesondert angegeben wird. Unrichtig ist manches andere. So ist es verfehlt anzunehmen, daß die Frauen nie mitgezählt wurden. Man vergleiche die drei Angaben der Apostelgeschichte, die uns das allmähliche Wachstum der Urgemeinde von Jerusalem vorführen. Nachdem 1, 14 von den Aposteln berichtet wurde, daß sie dem Gebete oblagen „gemeinsam mit den Frauen, besonders der Mutter Jesu, und seinen Brüdern“, heißt es im folgenden Verse 15: „Es war eine Menge von ungefähr 120 Personen [wörtlich ‚Namen‘] versammelt.“ Desgleichen sind jene Frauen als vollwertig zählende Personen miteingerechnet, die sich am Pfingstfeste taufen ließen: „An jenem Tage traten hinzu etwa 3000 Seelen.“[1] Erst die dritte Zählung der rasch wachsenden Kirche beschränkt sich auf die Angabe der Männer: „die Zahl der Männer wuchs auf 4000“ (Apg. 4, 4).

Was den Anstoß erregenden Ausdruck „Weiber und Kinder nicht gerechnet“ angeht, so findet er sich zweimal (Matth. 14, 21; 15, 38) im Berichte über die beiden wunderbaren Brotvermehrungen: „Es aßen [wört-

---

[1] Vgl. 1 Petri 3, 20, wo die Zahl der Bewohner der Arche Noes vom Apostelfürsten mit „acht Seelen“ angegeben wird; eine Zählung, die sich in der jüdischen Literatur meines Wissens nicht vorfindet.

lich: die Essenden waren] ungefähr 5000 [4000] Männer ohne die Frauen und Kindlein." Allein es gebrauchen ihn nicht „die Evangelienverfasser" sondern nur der eine für Juden in jüdischer Ausdrucksweise schreibende hl. Matthäus. Im folgenden (16, 9 f. = Mark. 8, 19 f.) läßt er den in Frage stehenden Zusatz ebenso aus wie die übrigen Evangelisten (Mark. 6, 43; 7, 9. Luk. 9, 14. Joh. 6, 10), welche nur die Männer zählen.

Unrichtig ist namentlich, daß die Evangelisten es waren, „die diese klassische Formel prägten" (S. 176). Vielmehr ist sie bereits im Alten Testamente zu finden. So steht bei Daniel (14, 9): „Es waren 70 Priester des Bel, Frauen und Kinder nicht mitgerechnet." Etwas Ähnliches finden wir in Berechnungen zu Beginn des vierten Buches Moses'. So wird vom Stamme Ruben 1, 20 angegeben: „Alles, was männlichen Geschlechtes ist vom zwanzigsten Jahre an und zum Kriege ausrücken kann, 46000." [1] Hierin zeigt sich uns auch die Berechtigung dieser der modernen Statistik fremden Zählung; es ist ein Stück Militarismus, von dem sich auch das jüdische Altertum nicht freihalten konnte.

Endlich läßt sich der Ausdruck, so hart er auch unsern Ohren klingen mag, ganz gut rechtfertigen durch die völlig sicherstehende Wahrheit, daß die bürgerliche Gesellschaft sich nicht unmittelbar aus Individuen, sondern aus Familien zusammensetzt. Somit wurden nur jene gezählt, die schon Familienväter waren oder es doch jederzeit werden konnten. Sie vertraten nach außen hin vor ihren Mitbürgern auch die Frauen und Kinder.

Bei der Brotvermehrung wird ausdrücklich berichtet, der Herr habe — wohl um die Größe des kommenden Wunders allen Teilnehmern lebendig zum Bewußtsein zu bringen —, diese sich in Gruppen zu 50 und 100 im grünen Grase lagern lassen (Mark. 6, 39 f. Luk. 9, 14). Was liegt da näher als die Annahme, daß auch hier nicht die einzelnen Personen, sondern die Familien eine Ernährungseinheit bildeten, die durch ihren Ernährer nach außen vertreten wurde?

Wie sehr diese Zählweise dem Orientalen in Fleisch und Blut übergegangen ist, zeigen uns auch die außerbiblischen Schriften der Juden, namentlich Josephus Flavius. Er gibt vor (Altertümer 3, 12, 4, n. 288), die Zahl der Israeliten in

---

[1] Man vermutet auch, und zwar mit Recht, daß auch in der Zahl der nach Ägypten eingewanderten 70 oder 75 (1 Mos. 46, 27. Apg. 7, 14) Israeliten nur die Familienhäupter gerechnet wurden. Auch ist der Ausdruck „Tausendschaft", der eine Großstadt nach damaligen Begriffen bezeichnet, in diesem Sinne zu fassen: Bethlehem zählte nach Mich. 5, 1 ungefähr 1000 waffenfähige Männer.

der Wüste anzugeben und berechnet sie dann auf „603605 Krieger". Gleich darauf erscheint die Zahl der Leviten, „22880 Mann, alle Männer und Jünglinge gerechnet, die über 30 Jahre alt waren" (5, n. 290). — Das um 200 n. Ch. verfaßte Rechtsbuch der Juden, die Mischna, und ihr Kommentar, der Talmud, stehen ganz auf dem altsemitischen Standpunkt. Wiederholt werden „Kinder, Frauen und Sklaven" von den Geboten ausgenommen[1]. In der Abhandlung über das Kriminalrecht (Sanhedrin 1, 6) wird die Frage gestellt: „Wieviel soll [an Einwohnern] in einer Stadt sein, damit sie für einen Gerichtshof geeignet ist?" Es wird die Zahl 120 angegeben, die in der Erklärung des Nähern erläutert wird: Man braucht 23 Mitglieder des Gerichtshofes, die dreifache Zahl von offiziellen Zuhörern und eine Reihe von unparteiischen Zeugen und Schreibern. Wiederum erscheinen nur erwachsene Männer als Einwohner einer Stadt. — Ist es da auffallend, daß das Christentum in diesem Punkte zunächst keine Änderung herbeiführte? Es betraf ja nur die soziale, nicht die religiöse Stellung der Frau und auf sozialem Gebiet wurde selbst die viel schlimmere Einrichtung der Sklaverei zunächst als tatsächlich zurecht bestehend geduldet[2].

Sodann stößt sich die Verfasserin (S. 150 f.) an den Stammbäumen der Evangelien und ihren alttestamentlichen Vorgängern:

„Adam genuit — Adam zeugte; Abraham, Isaak, Jakob, Eliud — vir genuit — de — das ist's, sie zeugten von und mit dem Weibe, mit dem Werkzeug zweiter Ordnung, wie sie meinten (oder letzter?). Eva trug in Mühsal, Eva gebar in Schmerzen, ging auf im Lebengeben, im Nähren und Erhalten; Eva war die Mutter aller Lebendigen, in Eva kreisten die lebendigen Ströme des Lebens aller Völker, aber — vir genuit: der Mann zeugte."

Diese und ähnliche Stellen (z. B. Joh. 1, 13) beweisen nur das eine, daß eben das männliche Geschlecht eine Vorrangstellung vor dem weiblichen hat, und daß auch in der Fortpflanzung der Menschheit ihm die Führung zukommt.

In geradezu ergreifenden Bildern schildert die Verfasserin die traurige Kehrseite dieses „vir genuit", wie es nur so oft „im Rausch und in der Leidenschaft" geschieht (S. 152). Namentlich wird die Ungerechtigkeit gebrandmarkt, die darin liegt, daß die öffentliche Meinung dem gefallenen Weibe seine Sünde zur Schande anrechnet, während sie sie dem männlichen Geschlechte allzuleicht verzeiht (S. 154—158). Mögen die tiefernsten Worte endlich etwas beitragen zur Beseitigung der elenden Doppelmoral auf diesem Gebiete, welche von der Kirche stets bekämpft wird!

---

[1] J. Leipoldt, Jesus und die Frauen (Leipzig 1921) 6.

[2] 1 Kor. 7, 21 f. Eph. 6, 5. Kol. 3, 22. 1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 9. 1 Petri 2, 18.

III.

Namentlich ist es die Lehre des Völkerapostels, die von E. Meyer als tief erniedrigend empfunden wird.

„Fast verstehen wir den Stoßseufzer jener frommen Fürstin, die tiefbedrückt und zerrissen durch das Studium dieses Briefes [1 Kor.] ausrief: ‚O Paulus, wie danke ich Gott, daß du Paulus und nicht Christus bist‘!" (S. 140.) „Wenn einst der scharfköpfige, schürfende Augustinus zornvoll die Paulusbriefe von sich warf und ausrief: ‚Paulus, du willst nicht verstanden sein‘ — wenn niemand St. Augustinus darin verstünde: wir Frauen verstehen ihn. Augustin erwuchsen Schwierigkeiten des Verstehens, uns nicht nur diese, sondern tausend Schmerzen des religiösen Denkens und Empfindens" (S. 138).

„Wo Christus vom Weibe spricht, da klingt es von Erlösung und Befreiung, da zieht der Friede ein. — Wo Paulus redet, weht alte mosaische Luft für die neue christliche Frau, neuer Wein im alten Schlauche, alte Abhängigkeit im neuen Gewande; mit ein paar Sätzen wird lapidar das ganze Schicksal der Frau wieder festgelegt in seinen äußeren Normen, nur unterschieden vom Alten durch die Botschaft von der Seele Erlösung" (S. 139 f.). „Das Weib streckt die Arme sehnsuchtsvoll nach dieser Erlösung, aber das äußere Joch bleibt vom Apostel nur formuliert" (S. 140). „Die Juden und Neubekehrten erklärt derselbe Apostel von den mosaischen Gesetzesverpflichtungen frei und ledig —, das Weib unterwirft er. . . ." (S. 140).

Namentlich wird bekämpft „die traurige Andeutung jenes Dokumentes, das das Weib unerbittlich in die Schranken der Inferiorität weist, die ihm anmit gezogen sind: 1 Kor. 11, 1—15". Dieser Brief ist zum ehernen Brustschild und zur Schleuder aller Gegner einer Frauenerhebung und aller Sanierung der Frauenverhältnisse geworden"; „das schwerste Geschoß" und die letzte Schanze für den Mann bilde „der Wortlaut dieser Urkunde mit ihrer rein buchstäblichen Ausdeutung" (S. 137).

Das sind nun freilich schwere Vorwürfe, die der Apostel Paulus zu hören bekommt. Wenn wir nun seine Briefe befragen und uns erkundigen, inwiefern er die Frau unter den Mann gestellt und so Frauenrechte verkürzt hat, so finden wir vier Punkte: 1. Zunächst betont der Völkerapostel, daß die verheiratete Frau ihrem Manne gehorchen soll; 2. gelegentlich spricht er auch von einer gewissen Inferiorität des ganzen weiblichen Geschlechtes gegenüber dem männlichen; 3. er verbietet der Frau das Lehren; 4. er schreibt ihr vor, als „Zeichen der Hörigkeit" den Schleier zu tragen.

Ehe wir aber an die Doppelfrage herantreten können, in welchem Sinne der hl. Paulus tatsächlich diese Lehren vorgelegt hat und was ihn dazu berechtigte, sind einige allgemeine Gesichtspunkte ins Auge zu fassen, welche

Licht auf das behandelte Problem zu werfen geeignet sein dürften. Zunächst muß es auffallen, daß die kirchliche Lehre von der Inspiration der Paulusbriefe und die aus ihr sich ergebende Irrtumslosigkeit derselben in diesen Anschuldigungen garnicht beachtet wird. Was der Völkerapostel niederschrieb, ist letztlich nicht seine Ansicht, sondern das Urteil Gottes. Darum kann sich in seiner Lehre ebensowenig wie in den Worten unseres Heilandes ein Irrtum finden; am allerwenigsten ist ein solcher möglich in Glaubens- und Sittenlehren, wie es die Bewertung der Frau und ihr Anteil an der christlichen Freiheit ist.

Sodann muß es doch sonderbar erscheinen, daß gerade jener Apostel die Knechtung des Weibes nicht nur ausgesprochen, sondern auch auf eigene Faust gegen die Anweisungen seines Meisters wieder eingeführt haben soll, der als Apostel der christlichen Freiheit gefeiert wird. Es ist zwar unrichtig, was die alte Tübingerschule behauptet hatte, Paulus habe es gegen den hl. Petrus durchgesetzt, daß die Christen nicht das mosaische Gesetz zu beachten brauchen. Wahr ist indes, daß er für diese Freiheit gegen andere Gegner sich erhoben und einmal auch dem hl. Petrus einer allzugroßen Nachgiebigkeit gegen dergleichen judaistische Strömungen überwiesen hat[1].

Man wird sich also nur wundern, plötzlich hören zu müssen, derselbe Paulus habe ganz im gegenteiligen Sinne gearbeitet, er sei es gewesen, der der Frauenwelt Ketten angelegt und die Lehre seines Meisters ins Gegenteil verkehrt hat. Ist das wohl glaublich? Zwingt uns nicht schon diese eine Erwägung, die Lösung in einem andern Sinne zu suchen?

Will man sich ein vollständiges Bild von der Stellung des hl. Paulus zum Frauengeschlechte verschaffen, so ist mit jenen klaren Stellen zu beginnen, in denen er die volle Gleichberechtigung der beiden Geschlechter betont. Sie zeigen, daß der Schüler von seinem Meister keineswegs abweicht; vielmehr finden wir erst bei Paulus mit klaren Worten ausgesprochen, was Jesus durch die Tat gelehrt hat.

Der Apostel betont (Gal. 3, 28), daß „in Christus", d. h. in jenen, die sich ihm in seiner Kirche angeschlossen haben, kein Unterschied gebildet werde durch die Abstammung, die Bildung, die soziale Stellung; ausdrücklich fügt er bei, daß auch hinsichtlich des Geschlechtes eine verschiedene

---

[1] Man lese die begeisterte Schilderung der großzügig befreienden Arbeit des Völkerapostels bei P. O. Cohausz, Paulus² 9.

Bewertung nicht bestehe: „In Christus ... ist niemand Jude oder Heide, niemand Sklave oder Freier, niemand Mann oder Weib; denn ihr seid alle eins in Jesus Christus“ [1].

Ausdrücklich hebt St. Paulus im ersten Korintherbrief die Gleichberechtigung beider Geschlechter in den wesentlichen Rechten der Ehe hervor (7, 4). „Das Weib hat kein Verfügungsrecht über seinen Leib, das hat der Mann; gleicherweise hat aber auch der Mann kein Verfügungsrecht über seinen Leib, das hat die Frau.“

Viel zu wenig beachtet wird die Bedeutung, welche das 7. Kapitel desselben ersten Korintherbriefes für unsere Frage besitzt: es bietet mit dem Hohen Liede auf die christliche Jungfräulichkeit auch die magna charta der Freiheit fürs ganze Frauengeschlecht. Der alttestamentliche Grundsatz: „Außer der Ehe kein Heil“ [2] mußte namentlich für die Frauenwelt knechtend wirken. Dies ist nur allzuleicht begreiflich aus der bestehenden Vielweiberei. Heute steht es fest, daß die beiden Geschlechter auf Erden fast gleichmäßig vertreten sind — der kleine Überschuß von Frauen gibt keinen Ausschlag. Nichts berechtigt uns, fürs Altertum ein anderes Zahlenverhältnis voraussetzen zu dürfen.

Da begreift man es, daß die Vielweiberei bei friedlichen Völkern, die ihren Frauenbedarf nicht mit kriegsgefangenen Sklavinnen zu decken imstande waren, ein allgemeines Aufgebot der Mädchen für die Ehe im Gefolge haben mußte, namentlich solange dabei der Vater das entscheidende Wort zu reden hatte. Da gab es freilich keine Wahlfreiheit mehr für das arme Geschöpf, das seinem Bräutigam willenlos ausgeliefert war. Eine Änderung bewirkten unser Heiland und sein Schüler Paulus. Christus hat mit zarten, geheimnisvollen Worten von Eunuchen geredet, welche freiwillig auf die Ehe verzichten (Matth. 19, 12), während Paulus gerade fürs Frauengeschlecht die Jungfräulichkeit als den vollkommeneren Stand betont. Dadurch hat er die Freiheit der christlichen Frauenwelt öffentlich verkündet.

Endlich darf man, um dem hl. Paulus hierin gerecht zu werden, nicht übersehen, daß er gleichzeitig einen Kampf gegen zwei entgegengesetzte

---

[1] Frau Dr. Meyer schreibt gegen Ende der Untersuchung S. 165: „Verständlich wird Paulus im Galaterbriefe“, fügt aber die unten zu überprüfende Folgerung bei: „Da sieht er ein, daß der Weibmensch keines Mannes Vermittlung braucht, um zu Christus zu gelangen, und wahrlich nicht den Weg über den Mann nehmen muß.“

[2] M. Faulhaber, Charakterbilder der biblischen Frauenwelt 20 f.

Fronten zu führen hatte. Neben dem heißen Ringen für die evangelische Freiheit gegen eine judaisierende Richtung mußte er gegen jenen sträflichen Mißbrauch der Freiheit auftreten, der mit dem Namen „Libertinismus" bezeichnet wird. Im Galaterbrief geht er (5, 13) unvermittelt von der Ermahnung: „Brüder, ihr seid zur Freiheit berufen", zur Warnung über: „Laßt aber ja die Freiheit nicht zu einem Vorwande für fleischliche Begierden werden." Schon in Thessalonich scheinen derartige Strömungen nachweisbar zu sein (1 Theff. 4, 3—7), namentlich aber ist der Herd derartiger Schwarmgeisterei in Korinth zu suchen (1 Kor. 6, 12 f.).

Da begreifen wir es, wie der Apostel sich darauf angewiesen sah, hier zu bremsen und zu betonen, daß die vom Herrn gebrachte Freiheit ihre unverletzlichen Schranken habe. Dies muß er den Sklaven einschärfen (1 Kor. 7, 21—24. Eph. 6, 5—8. Kol. 3, 22—25. 1 Tim. 6, 1 f.), da derartige Bewegungen in sehr bedenklicher Weise den Siegeslauf des Evangeliums hemmen konnten. Ist es da eine allzu verwegene Annahme, wenn wir voraussetzen, daß es damals Frauen gab, welche durch ihre Emanzipationsgelüste den Apostel zwangen, ein kräftiges Veto gegen diese allzu frühe „Frauenbewegung" einzulegen?

Nun kann eine direkte Behandlung der (S. 12) gestellten Doppelfragen gegeben werden.

Gewiß betont der hl. Paulus den Ehefrauen gegenüber aufs nachdrücklichste die Pflicht, ihrem Manne gehorsam zu sein (Eph. 5, 22—33. Kol. 3, 18). Aber damit spricht er nur einen Grundsatz des Naturgesetzes aus, an dem trotz aller gegenteiligen Erfahrungen in Einzelfällen nicht zu rütteln ist: nur durch die gottgewollte Unterwürfigkeit der Frau läßt sich die Ordnung in der Familie aufrechterhalten. Sie ist zugleich das ordnungsmäßige Mittel, durch das eine, ihrem Mann geistig oder sittlich überlegene Frau denselben zu bessern vermag.

Man lasse nur die herrliche Stelle auf sich wirken, welche der hl. Petrus für christliche Frauen heidnischer Männer niedergeschrieben hat: „Die Frauen sollen ihren Männern untertan sein, damit, wenn diese der Predigt nicht glauben, sie durch den Verkehr mit ihren Frauen ohne Predigt gewonnen werden, weil sie mit Ehrfurcht euren keuschen Lebenswandel ansehen müssen" (1 Petri 3, 1 f.).

Was ist nun zu halten von jener Unterwerfung des ganzen Frauengeschlechtes, welche mit den Worten: „Das Weib soll still lernen in voller Unterwürfigkeit" (1 Tim. 2, 11) vom hl. Paulus verkündet wurde? Wir

sehen klar das eine: was in dieser Hinsicht tatsächlich vorliegt, geht nicht auf Paulus und die übrigen Apostel, sondern direkt auf den Heiland zurück. Irgendeine kirchliche Unterordnung des Frauengeschlechtes war ohne weiteres schon dadurch gegeben, daß Christus die Frau vom neutestamentlichen Priestertum ausschloß.

Aber war es denn nicht eine unberechtigte Zurücksetzung des Frauengeschlechtes, wenn es zum Priestertum keinen Zutritt erhielt? Man wird hierin nur eine weise Fügung desjenigen erblicken, der keinerlei Anlaß fand, in diesem Punkte etwas am alten Gesetze zu ändern. Mit Priesterinnen waren gewaltige Mißstände tatsächlich immer verbunden, ja sozusagen im Prinzip anerkannt. Darum war es eine liebevolle Fürsorge des Herrn, daß er die Frau, welche die Hüterin guter Sitte im Familienkreise ist, nicht auf den exponierten Posten des Priestertums stellte.

Endlich sollte mit dem Priestertum die Rolle des Führers, Lehrers, Vorstehers in geistigen Dingen sich naturnotwendig verbinden. Dazu eignete sich nun einmal die vorherrschend durchs Gemüt bestimmte Anlage der Frau weniger.

Das ist aber bei weitem nicht jenes, was Frau Dr. E. Meyer bei Paulus finden will. „Nur durch den Mann gewissermaßen soll das Weib zu seinem Gott gelangen“ (S. 138). Ist das Weib etwa mehr von der kirchlichen Obrigkeit und vom gottbestellten Spender der Sakramente abhängig als der Mann aus dem Laienstande? Oder ist etwas die Frau Entehrendes in der Stelle 1 Kor. 11, 7 enthalten; „Der Mann ist ein Abbild und Abglanz Gottes, das Weib der Abglanz des Mannes?“ Mit großer Freiheit gibt E. Meyer S. 138 eine Paraphrase: „Adam das unmittelbare Bild Gottes, das Weib nur durch den Mann dasselbe.“ Der Apostel hat den Schöpfungsbericht vor Augen, der doch göttliche Offenbarung und nicht Männererfindung ist. Wenn es dort im ersten summarischen Überblick dreimal heißt, Gott habe den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen (1 Mos. 1, 26 27 a u. b), so ist beigefügt, daß er den Menschen als „Mann und Weib“ geschaffen hat.

War der Apostel aber berechtigt, das Wort 1 Tim. 2, 12 zu schreiben: „Ich dulde nicht, daß die Frau lehre“? Ist er nicht zuweit gegangen, da er dadurch für immer der Frauenwelt den Zutritt zum Lehramte versperrte? — Hier ist vor allem die Ausübung des kirchlichen Lehramtes vom Privatunterricht in der Religion genau zu unterscheiden. Was das erste betrifft, so ist zunächst mit der Möglichkeit zu rechnen, daß ein ausdrückliches Gebot des Herrn vorlag, welcher der Frau den Zutritt zum kirchlichen Lehramte erstmals verwehrte. Allein setzen wir nur voraus, daß Paulus es war, der als erster das erwähnte Verdikt ausgesprochen

hat? Hat er damit eigenmächtig gehandelt? Nein, er hat nur eine klare logische Folgerung aus einem feststehenden Grundsatze gezogen.

Eine weise Verfügung des Heilandes hatte Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt in derselben Hand der kirchlichen Obern vereint, welche darum Eph. 4, 11 „Hirten und Lehrer“ genannt werden. Damit war jener Zustand wiederhergestellt, den der Bundesgott einst im Alten Testamente geschaffen hatte. Damals war es die Priesterschaft, welche das Gesetz zu erklären hatte; sie kam ihrer Aufgabe nach, bis sich in der Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft aus Laienkreisen ein eigener Stand, „die Schriftgelehrten“, bildete. Diese Zunft wußte in der Folgezeit das Lehramt im Gottesvolke an sich zu ziehen und zum Monopol auszubilden. Das war freilich „eine Pflanzung, welche nicht der himmlische Vater gepflanzt hatte“ (Matth. 15, 13); wir verstehen sein Urteil: „sie wird ausgerottet werden“. In seiner Kirche durfte nichts Ähnliches erstehen; der Herr wollte nichts von einer Nebenregierung und einem Kliquensystem wissen. Das öffentliche kirchliche Lehramt blieb dem gottbestellten Priestertum vorbehalten und somit war es der Frau für immer entzogen.

In Korinth hatte überdies ein arger Mißstand es nötig gemacht, dies Verbot streng zu handhaben. Der gemeinsame Gottesdienst war daran, in eine häßliche Unordnung auszuarten. Mehrere charismatisch veranlagte Personen lobten Gott beim Gottesdienst gleichzeitig in verschiedenen fremden Sprachen; andere waren bemüht, die unverstandenen Laute in der Landessprache wiederzugeben. Einige stellten Fragen, wieder andere gaben ihre Teilnahme kund durch religiöse Zwischenrufe, wie „Alleluja“, „Amen“. Wenn Nichtchristen dabei erschienen, hatten sie den Eindruck, vor Irrsinnigen zu stehen (1 Kor. 14, 23). Hier mußte Ordnung geschaffen werden, und namentlich war das zungenfertige Frauengeschlecht von einer Teilnahme fernzuhalten, die, obwohl für die einzelnen Christen nützlich, doch der öffentlichen Ordnung hinderlich war. Daraus verstehen wir nicht nur das Verbot zu lehren (vgl. 1 Tim. 2, 11 f.), sondern auch das anstoßerregende Gebot zu schweigen.

„Die Frauen sollen in der Kirche schweigen. Es ist ihnen nicht erlaubt zu reden, sondern sie sollen untertänig sein, wie es auch das Gesetz sagt. Wenn sie über etwas belehrt werden wollen, so sollen sie zu Hause ihre Männer fragen; denn es ziemt sich nicht für Frauen, in der [gottesdienstlichen] Versammlung zu reden“ (1 Kor. 14, 34 f.). Man beachte wohl, daß hier solche Männer vorausgesetzt werden, wie sie Paulus im gleichen Briefe schildert“ (1 Kor. 6, 9—11).

Allein dieses Verbot der kirchlichen Lehrtätigkeit erstreckt sich nicht auf den Privatunterricht. Es findet sich hier keineswegs „ein tiefer innerer Widerspruch“ (S. 135) und es kommt „den ablehnenden Behörden“ recht wohl „zum Bewußtsein die Tatsache, daß die Frau, vorab die Mutter, für den häuslichen Religionsunterricht in schwerster Weise und fast ausschließlich verantwortlich und haftbar gemacht wird“ (ebd.). Meldet doch die Apostelgeschichte (18, 26), daß das Ehepaar Priscilla und Aquila, bei dem Paulus lange wohnte, dem bereits als Prediger tätigen, aber ungenügend unterrichteten Judenchristen Apollo „genauer den Weg des Herrn erklärte“, also einen eingehenden Unterricht erteilt habe. Die Kirche begrüßt die Beteiligung der Frau an der Laienkatechese (man vergleiche die Bruderschaft von der Christlichen Lehre). Nur muß sie sich jener Lehrverkündigung unterordnen, welche vom christlichen Lehramte erfolgt. Es wird keineswegs „geradezu ängstlich die bestqualifizierte Frau selbst angesichts brennender Not an Religionslehrern noch von mancher kirchlichen Autorität vom Lehren zurückgehalten“ (a. a. O.), und wo es geschieht, ist es nicht erfolgt „aus tief eingewurzelter Abneigung, der Frau irgendeine Betätigung zuzulassen, die eine kirchliche genannt werden könnte“.

Aber 1 Kor. 11, 7—10! Heißt es doch hier, die Frau soll „die Haupthülle der Hörigkeit und Dienstbarkeit“ (S. 143) tragen! „Der Mann — so lesen wir — soll sein Haupt nicht bedecken, denn er ist Abbild und Abglanz Gottes, das Weib aber ist Abglanz des Mannes; denn der Mann stammt nicht vom Weibe, sondern das Weib vom Manne. Auch wurde nicht der Mann um des Weibes willen erschaffen, sondern das Weib um des Mannes willen. Darum soll das Weib ein (Zeichen der) Herrschaft [des Mannes] auf dem Haupte tragen um der Engel willen.“ Was liegt hier vor? Der Apostel schärft die alte Sitte des Schleiertragens ein (11, 2 26), weil sie ihm bedeutungsvoll erscheint, um ungebührliche Emanzipationsgelüste niederzuhalten. Daß von einer „rein buchstäblichen Auslegung des Apostelbriefes“ (S. 137 f.) keine Rede sein kann, geht schon aus dem Umstande hervor, daß man von einem Schleiergebot im eigentlichen Sinne weder früher etwas wußte, noch jetzt etwas weiß. Von der Anweisung des Apostels ist das eine übriggeblieben, daß der Frau in der Kirche jede, auch die unschönste und von der schlimmsten Modeverirrung ersonnene Kopfbedeckung gestattet ist, während der Mann im Gotteshause barhäuptig zu erscheinen hat.

Urban Holzmeister S. J.

Vom geistigen Ertrag des deutschen Dantejahres.

In Gesprächen, Aufsätzen und Besprechungen wurde während des Dantejahres mancher Zweifel laut, ob die Göttliche Komödie für weitere Kreise Deutschlands wirklich etwas bedeute, ob die große Dichtung mit ihren hundert Gesängen überhaupt von einer nennenswerten Anzahl Menschen gelesen werde. Ernst Troeltsch läßt durchblicken, daß nicht die innere Ergriffenheit allein zur Feier des Dantejubiläums drängte, sondern auch die historische Richtung unseres Zeitalters und gar das literarisch-verlegerische Gewerbe, das solche Gelegenheiten benutze, um den Zeitungen neuen Stoff zuzuführen und dem Publikum allerlei größere und kleinere Schriften anzubieten [1]. Wo W. Vesper die Zoozmannschen Übersetzungen als im besondern Maße berufen bezeichnet, Dante dem deutschen Volke näherzubringen, setzt er wenig hoffnungsvoll hinzu: „ob er ihm überhaupt nähergebracht werden kann, ist eine andere Sache" [2]. Alfred Polgar aber legt das Bekenntnis ab, daß seine Stellung zu Dante „eine sehr distanzierte sei. . . . Obzwar wir uns schämen, müssen wir doch gestehen, daß wir uns selten und nur zögernden, bald erlahmenden Schrittes in dem Labyrinth der dreimal dreiunddreißig Gesänge ergangen haben. Der Weg wurde uns bald zu ermüdend und zu langweilig. . . . Gewiß gibt es Leute, die die Göttliche Komödie bewältigt haben, weil sie das hohe Zeichen ganz erlesener Belesenheit verdienen wollten. . . . Was ist aber den Deutschen dieser Zeit das Dantewerk? Ein museales Prunkstück von erhabener Gestorbenheit. . . . Wahrscheinlich gibt's viel ergreifende Stellen in Dante, man müßte sie nur lesen. Aber das werden die Menschen jetzt wahrscheinlich nicht tun bis zum Mai 1965. Da werden sie Dante lesen, weil sie zu seinem 700. Geburtstag über ihn schreiben müssen" [3].

I.

Daß man dieses Bekenntnis doch nicht so einfachhin Millionen und aber Millionen in den Mund legen darf, wie der witzige Journalist es

---

[1] Kunstwart, September 1921, 321. [2] Die schöne Literatur 1921, 310.
[3] Tagebuch 1921, 1210.

tut, beweisen schon die zahlreichen Danteübersetzungen, die in vielen Auflagen verbreitet sind, beweisen die Neuauflagen alter Übertragungen und die Ausgaben neuer Verdeutschungen, die als erster Kulturertrag des Dantejahres angeführt werden sollen. Mögen auch viele dieser Bände als den Geber und Empfänger gleich ehrende Geschenke nie geöffnet im Bücherschrank prunken, die große Mehrzahl wird doch auch einmal zur Hand genommen und in stillen Stunden gelesen.

Das Dantejahr brachte neue Auflagen der Übertragungen von Philalethes (König Johann von Sachsen) und von Karl Witte. Beide haben auf die Terzine, die Kunstform des Originals, verzichtet und reimlose Jamben gewählt, um die Göttliche Komödie möglichst wortgetreu und verständlich wiederzugeben. Freilich ist der Vorzug der Klarheit und Treue mit einer gewissen Nüchternheit und Poesielosigkeit erkauft. Gelehrte Erläuterungen zeugen von dem wissenschaftlichen Sinn der Urheber. — An diese Blankversübertragungen lehnt sich Otto Euler[1] an in seiner Auswahl aus der Göttlichen Komödie, welche die unmittelbar ansprechenden Stellen in Übersetzung, das übrige in einem Prosaauszug bietet.

Aber immer wieder reizte es die Übersetzer, ihre Übertragung auch in die äußere Kunstform der Göttlichen Komödie zu gießen, hat doch ein Dichter von der Größe Dantes Rhythmus und Reim der Terzine als notwendigen Ausdruck seines Werkes gewählt. A. W. Schlegel, der trotz seiner Sprachgewandtheit die echte Terzine nicht herüberzunehmen wagte, schuf für seine Danteübertragung die sog. Schlegelterzine, die nur zwei ihrer Verse in Reime ausklingen läßt, ohne daß der mittlere Vers schon den Reim des nächsten Dreizeilers bringt[2]. Der Schlegelschen Übersetzung entnimmt Albert Ritter die Stellen aus der Göttlichen Komödie, die er in seinem Buch „Der unbekannte Dante" (Berlin 1921, Gustav Grosser) vorlegt. In zusammenhängender Darstellung gibt er außerdem Auszüge aus dem „Neuen Leben", aus der „Monarchie", aus den lyrischen Gedichten und Briefen Dantes. — Von Otto Gildemeisters Terzinenübertragung erschien 1921 bei Cotta die 6. Auflage in Großoktav, und eine überaus gefällige Handausgabe in Kleinoktav auf Dünndruckpapier[3].

[1] Dantes Göttliche Komödie. Nach ihrem wesentlichen Inhalt dargestellt von Otto Euler. 2. Auflage. 16° (196 S.) München-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. Geb. *M* 7.50

[2] Reimschema der echten Terzine: aba bcb cdc; der Schlegelterzine: aba cdc efe.

[3] Dantes Göttliche Komödie. Übersetzt von Otto Gildemeister. Taschenausgabe. kl. 8° (564 S.) Stuttgart 1921, J. G. Cotta Nachf. Geb. in Glanzleinen *M* 35.—

Der zierliche Band in grünem Ganzleinen mit seinem Goldtitel sieht wirklich verführerisch aus. Gildemeisters Übertragung zeichnet sich bei Glätte und Lesbarkeit durch Treue gegen das Original aus, wenn auch viel von dessen Wucht und herber Pracht verloren gegangen ist. Ein Dantekenner wie Engelbert Krebs empfiehlt dem Anfänger gerade diese Ausgabe, zumal auch wegen der kurzen, aber gediegenen Prosaeinleitung, die jedem Gesang vorausgeschickt ist und die das Geduldspiel mit den Anmerkungen erspart. — Aus der Terzinenübersetzung von Streckfuß stammen die Stücke, die Adam Gottron nebst Stellen aus fast allen Werken des Dichters in seinem Bändchen: „Dante Alighieri, Ausgewählte Werke" vereinigt[1].

Überraschenden Erfolg hatten Richard Zoozmanns zwei deutsche Ausgaben der Göttlichen Komödie. Die freiere Übertragung in echten Terzinen kam im Jubiläumsjahr im 40. Tausend heraus bei Hesse und Becker in Leipzig. Der Herdersche Verlag brachte die wörtlichere Übersetzung in Schlegelterzinen in 3. und 4. Auflage[2]. Unermüdlich hat Zoozmann gefeilt und gebessert; sein Vorzug liegt mehr in gewissenhafter Übertragung Dantes als in schöpferischer Nachdichtung. Max Fischer, der aus eigener Erfahrung die leid- und freudevolle Arbeit der Danteübersetzung kennt, gibt der dem Original näheren Herderschen Ausgabe unbedingt den Vorzug vor der Leipziger Ausgabe, die durch Geschmacklosigkeiten einen Rückschritt gegenüber Gildemeisters Verdeutschung bedeute. Der Wert der Freiburger Ausgabe wird noch vermehrt durch die Einführungen und Anmerkungen von Constantin Sauter, der durch seine Mitarbeit an der Erforschung der Scholastik wie wenige zu einer Erläuterung der philosophiegetränkten Dichtung befähigt ist. Mit Engelbert Krebs muß man aber beklagen, daß Sauter, wohl abhängig von Karl Voßlers Kritik am „Purgatorio", in der Einleitung zum „Läuterungsberg" der katholischen Lehre vom Reinigungsort nicht das rechte Verständnis entgegenbringt[3].

Das Jubiläumsjahr hat drei neue Terzinenübersetzungen gebracht. Stephan George erweiterte seine Auswahl aus Dante (Berlin, Bondi). Seine Übertragungen umfassen nur etwa den zehnten Teil der Göttlichen Komödie.

---

[1] Dante Alighieri, Ausgewählte Werke. Für Volk und Schule herausgegeben von Dr. Adam Gottron. kl. 8° (160 S.) Münster 1921, Aschendorff. *M* 5.—; geb. *M* 7.50.

[2] Dante, Die Göttliche Komödie. Übertragen von Richard Zoozmann. Mit Einführungen und Anmerkungen von Constantin Sauter. 3. u. 4. Aufl. Mit einem farbigen Titelbild. 8° (X u. 694 S.) Freiburg 1921, Herder.

[3] Literarischer Handweiser 1921, Sp. 393.

Wie die Wertschätzungen Georges im allgemeinen, so gehen auch die Beurteilungen dieser Danteübertragungen weit auseinander. Während z. B. Max Fischer Georges geniale Einfühlungskraft, die Herbe seiner Sprachgebung, das Neuschöpfertum des Wortes, kurz, die Kongenialität mit Dante bewundert, spricht Siegfried Behn[1] von hochgespannter Eintönigkeit und blasser Überstilisiertheit, Max Koch von gespreizter Unnatur und Afterkunst[2]. — Die Übersetzung von Alfred Bassermann, deren erster Teil schon 1891 erschienen ist, wurde im Jubiläumsjahr vollendet[3]. Engelbert Krebs bezeichnet diese Danteübersetzung mit ihrem Kommentar als die gelehrteste seit Philalethes; besonders hebt er anerkennend hervor, daß Bassermann zur Erklärung der scholastischen Gedankenwelt Dantes nicht nur Thomas von Aquin, sondern auch Alberts des Großen Kosmologie heranzieht[4]. Die Übertragung wird als inhaltsgetreu und sinnklar gerühmt, dagegen wird poetischer Glanz vermißt. — Axel Lübbe (Leipzig, Erich Matthes) hat den treuen Anschluß an Dante seiner stürmischen, bilderreichen Sprachbegabung geopfert.

Manche Verdeutscher Dantes haben dessen Versform ganz aufgegeben, um in andern Rhythmen dem modernen Geschmack näherzukommen. Während Paul Pochhammer die Göttliche Komödie in zu weiche, schmelzende deutsche Stanzen umgoß (4. Aufl. 1921, Teubner), haben zwei im Jubiläumsjahr erschienene Nachdichtungen nicht nur die äußere Form, sondern den Inhalt selbst umgeschaffen. Hans Geisow bevorzugt die lyrischen Stellen auf Kosten der epischen, wobei er in „Dantes Commedia. Deutsch" (Stuttgart, W. Hädicke) Rhythmus und Versmaß rastlos wechseln läßt. Die Verse erinnern mehr an deutsche Lyriker, besonders an Heine, als an die monumentale, einheitliche Dichtung Dantes. Gleichwohl wird Geisows Nachdichtung viele Liebhaber finden, denen es weniger auf ein Erarbeiten des Dante Eigentümlichen als auf eine rasch ansprechende Darbietung des Stofflichen ankommt. — Ähnliches gilt von Siegfried von der

---

[1] Hochland, September 1921.

[2] Dantes Bedeutung für Deutschland 38.

[3] Dantes Hölle. Übersetzt von Alfred Bassermann. 8° (XVI u. 324 S.) *M* 15.—; Dantes Fegeberg. (X u. 356 S.) *M* 15.—; geb. *M* 20.—; Dantes Paradies. (XII u. 474 S.) München 1921, R. Oldenbourg. *M* 55.—; geb. *M* 60.—

[4] Auf die Abhängigkeit neuplatonisierender Anschauungen Dantes von Albert dem Großen wird in der Zweiten Vereinsschrift des Görresvereins 1921 (Dante) sowohl von E. Krebs (S. 31) als von M. Baumgartner (S. 63 ff.) aufmerksam gemacht.

Trenck[1], dessen „Ewiges Lied" von dichterischer Begabung zeugt, aber zu frei mit Dantes Dichtergut schaltet, indem recht subjektive Deutungen mit der Dichtung selbst verschmolzen sind.

Um die Jubiläumsgabe nicht unerschwinglich teuer zu machen, hat Herder den Originaltext geopfert. Da ist es zu begrüßen, daß der Inselverlag (Leipzig) Dantis Alagherii Opera Omnia in zwei Bänden in italienischer Sprache herausgegeben hat.

II.

Da die stolzen Werke deutscher Dantewissenschaft teils vergriffen, für die meisten jedenfalls unerschwinglich teuer sind, war es ein überaus dankenswertes Unternehmen, die Ergebnisse der Danteforschung in handlicher Zusammenfassung weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Aus lebendigem Verhältnis zu Dante heraus bietet Karl Jakubczyk[2] eine sachliche und angenehm lesbare Einführung in die Werke des großen Florentiners. Ohne umständliche Gelehrsamkeit und ohne wortreiche künstlerische Einführung wird das sachlich Belehrende aus den Dantewerken von Scartazzini, Kraus, Gietmann, Voßler und Witte zusammengestellt und mit der herzlichen Anteilnahme des Dantejüngers vorgetragen. Diese Begeisterung für Dante macht aber nicht alle Kritik verstummen; mag man auch mit den Formulierungen, die mitunter von den vereinfachenden Aufstellungen der Aszese eingegeben scheinen, nicht immer ganz einverstanden sein, so kommt einem doch Dante gerade durch offen zugegebene Menschlichkeiten persönlich näher. Die Bescheidenheit des Verfassers, der seine Meinung nicht aufdrängen will und deshalb den widersprechenden Anschauungen der verschiedenen Forscher Rechnung trägt, gibt der Darstellung mitunter etwas Unbestimmtes, Schillerndes. Das hindert aber nicht, daß dieses Buch mit Recht als die beste Einführung in Dantes Leben und Werk zu bezeichnen ist. — Einem ähnlichen Zweck sucht auf noch engerem Raum Tezelin Halusa zu dienen. Seine Gedenkblätter zur 600. Wiederkehr von Dantes Todestag[3], die mit poetischen Gaben geschmückt sind und deren ganze Dar-

---

[1] Das ewige Lied. Dantes Divina Commedia durch Versenkung und Eingebung wiedergeboren von Siegfried von der Trenck. 8° (464 S.) Gotha 1921, F. A. Perthes. *M* 60.—; geb. *M* 70.—

[2] Dante. Sein Leben und seine Werke. Von Karl Jakubczyk, Domvikar in Breslau. 8° (XII u. 292 S.) Freiburg 1921, Herder.

[3] Dante Alighieri und sein heiliges Lied. Von Tezelin Halusa, Mitglied der Dante-Gesellschaft. 8° (64 S.) Karlsruhe 1921, Badenia. *M* 10.—

stellung von dichterischem Schwung getragen ist, sind besonders wertvoll durch umfassende Literaturnachweise.

Andere Dantebücher des Jubiläumsjahres suchen die Stoffquellen der Göttlichen Komödie, ihren wesentlichen Charakterzug und ihre Bedeutung für Deutschland zu ergründen.

Franz Kampers[1] sucht die großen Gedankenströme aufzuzeigen, welche den Grundgedanken der Göttlichen Komödie speisen. Er weist auf drei Quellen der Vorstellung von der Wiedergeburt hin: auf den christlichen Wiedergeburtsgedanken, der in Franz von Assisi sich verkörperte und in der Franziskanerpoesie Ausdruck fand; auf den antiken Glauben an das Wiederauferstehen altnationaler römischer Herrlichkeit, dessen Prophet Vergil ist; auf gnostische Vorstellungen des Ostens von der geistigen Erneuerung des einzelnen und der Welt durch einen großen Erretter, Vorstellungen, die sich an einen geheiligten Nabelberg der Erde knüpften. Die jüdische Kabbala habe diese orientalischen Ideen Dante wenigstens mittelbar dargeboten. Die Herrschaft der Dreizahl, die Beatricegestalt, der von vier Cherubim begleitete Thronwagen wird von kabbalistischen Vorbildern abgeleitet. — Die mit großer Gelehrsamkeit geführten Untersuchungen mögen für manche Einzelheiten lehrreichen stoffgeschichtlichen Aufschluß bieten, im ganzen machen sie denselben Eindruck wie die überscharfsinnigen, unendlich gelehrten Aufstellungen, die den Lehrgehalt des Neuen Testaments aus griechisch-orientalischem Synkretismus ableiten. Zu oft werden Ähnlichkeiten ausgeklügelt, noch öfter das Auftreten naheliegender Sinnbilder (Berg, Wagen, allegorische Frauengestalt) ohne hinreichenden Grund auf stoffliche Abhängigkeit zurückgeführt, wo doch die Natürlichkeit der Sache und die Gleichheit der Anlagen menschlichen Denkens und Dichtens zur Erklärung genügt.

Das Wesentliche der Göttlichen Komödie sieht Karl Voßler[2] in der Verwirklichung eines religiösen Wertes, Dante ist ein frommer Dichter des Mittelalters. Das Einheitliche seines Geistes beruht auf der Religiosität, und zwar der streng kirchlichen katholischen Religiosität, die ihre innere Gewißheit in feste, klare, allgemeingültige Formen hinausstellt. In Dantes Dichtung waltet überall dieser religiöse Glaube. Der Dichter hat sich dem Gesetz seiner jenseitigen Welt unterworfen, ohne je damit zu tändeln; er läßt alles über sich ergehen wie einen Gerichtstag. Dante selbst mit seinem

---

[1] Dante und die Wiedergeburt. Von Prof. Dr. Franz Kampers, Geh. Regierungsrat. 8° (76 S.) Mainz 1921, Kirchheim. *M* 6.—

[2] Dante als religiöser Dichter. Bern 1921, Seldwyla.

Glauben, Hoffen, Lieben und dem ganzen Leben seiner Seele ist der eigentliche Gehalt der Göttlichen Komödie. Voßler meint es sogar mit Händen zu greifen, wie Dante um der religiösen Reinheit des Fühlens willen die ästhetische Rundung seiner Gestalten und den guten Geschmack vernachlässigt, wenn er die zarte Frauengestalt Beatrices mit sittlicher Unerbittlichkeit und doktrinärer Gottesgelahrtheit sich spröde verhärten läßt. Die aufgestapelten Reichtümer der christlichen Religion werden in seinem Geiste gegenwärtig und lebendig, „die katholische Religion ist in der Göttlichen Komödie zum ersten Male persönlich geworden". — Sie ist schon vor Dante in den Heiligen persönlich geworden; aber das mag richtig sein, daß Dante der erste und vielleicht der einzige Dichter ist, in dem sie in ihrem ganzen Umfang persönlich geworden ist und künstlerischen Ausdruck gefunden hat.

Überraschenden Reichtum faßt Max Koch[1] in den engen Rahmen seines Vortrags über „Dantes Bedeutung für Deutschland". Der größte Teil ist Dantes Bedeutung für deutsche Literatur und Kunst der Vergangenheit gewidmet. Hier findet sich die lehrreiche Feststellung, daß seit 1770 auf nicht ganz drei Jahre immer eine Danteverdeutschung kommt. Im Gegensatz zu Pochhammer stellt Max Koch eine Abhängigkeit des Goetheschen Faust von der Göttlichen Komödie in Abrede; dagegen möchte er die Vergleichung dieser beiden Dichtungen nicht mehr als Thema aus dem deutschen Schrifttum verschwinden sehen. — Einleitung und Schluß sprechen von der Bedeutung Dantes für die politische Gegenwart und Zukunft Deutschlands. Die durch religiöse Beweggründe gestärkte politische Überzeugungstreue Dantes sollen Deutschland ein einigendes stärkendes Vorbild werden.

Unstreitig das bedeutendste deutsche Dantewerk des Jubiläumsjahres hat Herman Hefele geschrieben[2]. Fast einstimmig und mit gutem Recht hat sich aber die Kritik gegen die gesuchte, verstiegene Ausdrucksweise ausgesprochen; alles, Gewöhnliches und viel Ungewöhnliches, wird in den ungewöhnlichsten Worten und Wendungen gesagt.

Hefele unternimmt es, die Gestalt Dantes „über die Tatsachen des Biographischen und Kulturgeschichtlichen hinaus in ihrem innersten Sinn als bewegte geistige Einheit zu fassen", auf die Gefahr hin, daß dieser Versuch „zu einer künstlichen und künstlerischen Konstruktion, zur Projektion

[1] Dantes Bedeutung für Deutschland. Vortrag von Max Koch. kl. 8° (64 S.) Mainz 1921, Kirchheim. *M* 6.—

[2] Dante. Von Herman Hefele. 8° (276 S.) Stuttgart 1921, Fr. Frommann. *M* 25.—; geb. *M* 32.—

eigenen Wertes und Wesens auf eine fiktive Fläche geschichtlicher Erkenntnis" wird. — Die Wesensentwicklung Dantes sieht Hefele in folgendem. Der Entdeckung und Gestaltung des Persönlichen und Nationalen, die Dantes Jugendjahre füllen und den Versuchen einer politischen und „rationalistischen" Ordnung der Dinge, die das Werk der Mannesjahre sind, folgt die innere Wandlung und Läuterung, die Hinkehr vom Subjektiven zum Objektiven, der „Aufstieg von der rationalistischen zur dogmatischen Wertung in der Idee der Gemeinschaft".

Diese Entwicklung geht aus von dem Erbe der Vergangenheit, das Dante übernimmt in seiner natürlichen Abstammung, seinem nationalen Charakter, der politischen Gestaltung seiner Vaterstadt, der Bildungsmasse seiner Zeit und vor allem in der katholischen Atmosphäre seiner Umwelt. Im Ablauf seines Lebens wandelt sich die Schichtung dieser Werte: das Nationale wird erweitert und verklärt, das Politische teils abgestoßen teils vertieft und zum abstrakten Wert gestaltet, das rationalistische Element überwunden und dem höheren Element der katholischen Wertung eingefügt, die schließlich die bestimmende Kraft seines Wesens ist. Die ganze Entwicklung ist zwischen die beiden Pole der natürlichen Herkunft und des katholischen Zieles gespannt. Die katholische Haltung aber geht hervor aus der Kraft der Tradition und aus der Geltung des Dogmatischen. In der Tradition verkörpert sich der Geist der Gesamtheit, der alle Zeiten zur Einheit zusammenschließt, im kristallisierten Dogma das Gesetz einer obersten, unumstößlichen Wertung der Dinge, die aller subjektiven Umdeutung entzogen ist.

Die Liebe zu Beatrice ist das große lyrische Erlebnis Dantes, dessen er durch sprachliche Gestaltung vollkommen bewußt wird und in dem er sich selbst als „Objekt und kosmische Tatsache" fühlt. Die Beatrice der Vita Nuova wird zur Beatrice der Commedia durch „Entwertung des erotischen Erlebnisses: durch die Trennung des Erotischen vom Sexuellen". Die vom Geschlechtlichen getrennte Liebe wird ihm zu gesellschaftlicher und gesellschaftsbildender Kraft, zu einem Gesetz der geistigen Formung des einzelnen im Dienste der Gemeinschaft, zur civilitas.

Die politische Tätigkeit brachte Dante stoffliche Bereicherung seiner Erfahrung und Festigung seines Charakters. Sie wurde für ihn „zum höchsten Akzent der ‚vita activa'": von dieser vollendeten Gegensätzlichkeit aus hat er den Weg zum „stillen Erlebnis der vita contemplativa, zur reinen Anschauung und letzten Wertung" gefunden. Das Staatliche sollte

über das aufs Materielle eingestellte Handeln herrschen, der Bereich der sittlichen Entscheidung und der theoretischen Meinung aber sollte der Sphäre des Politischen entzogen sein. Erst die Commedia deckt die innere Einheit der beiden Bereiche, das Gesetz ihres Zusammenwirkens und ihre letzte organische Wertung auf. Die Verbannung hat Dante diesen Schritt in die durchsichtige Geistigkeit der vita contemplativa ermöglicht. Er erfuhr das Menschliche nun nicht mehr in der Enge der Heimat und Familie, Zunft und Partei, sondern in größerer Weite, Einfachheit und Einheit; das Nationale ist zum Symbol einer höheren Gemeinschaft geworden.

Zugleich brachte die Trennung von seiner Gattin und die Lösung vom Besitz die volle Entwicklung seiner Religiosität; die Demut, der Verzicht auf Eigensinn und Eigenwillen, die Hingabe an die Autorität und Führung Beatrices schenkt ihm das reine Erkennen der geistigen Dinge, die innere Festigkeit seines religiösen Lebens. Die demütige Gesinnung, die im Glauben, im Dogma sich in ein System objektiver Geltung einfügt, ist Ziel der Läuterung. Nicht im subjektiven und sittlich geformten Gotteserlebnis, sondern in der Gemeinschaft und ihrer Gesetzmäßigkeit vollzieht sich Dantes „letzter und göttlicher Wert". Jetzt fügten sich ihm Natur und Schicksal, das Erotische, Nationale und Künstlerische, politische Tat und abstrakter Gedanke zur Harmonie in der lebendigen Gemeinschaft der communio sanctorum. Das aktive Leben erstrebt im Zusammenwirken der Berufe, das kontemplative in der anschauenden Versenkung in den letzten Wert des Göttlichen die Gemeinschaft. — Wie die Commedia ist Dantes ganzes Leben, indem er die civilitas gestaltete und die communio verhieß, zum hohen Lied der Liebe geworden, zu einem Symposion, das den Gedanken aus der dämmernden Urtiefe menschlicher Einsicht zur Helligkeit des Bewußtseins führt. —

Dantekenner werden sicher gegen manche Aufstellungen Widerspruch erheben, wenn Hefeles Buch nicht etwa dank seiner eigenwilligen Formgebung auf die Gemeinde, die der Verfasser sich gewonnen, beschränkt bleibt.

Konrad Falkes[1] umfangreiches Dantebuch bietet geistvollen Gehalt in plastischer, leichtströmender Darstellung. Zur Anschaulichkeit der Sprache fügt der Verlag noch einen Reichtum von 64 Tafeln Abbildungen, in

[1] Dante. Seine Zeit. Sein Leben. Seine Werke. Von Konrad Falke. Mit alphabetischem Inhalts- und Schriftenverzeichnis und 64 Tafeln Abbildungen. 8° (760 S.) München 1922, C. H. Beck. Halbleinwandband *M* 140.— Vom selben Verfasser erschien 1921 zu Zürich bei Max Rascher eine Übertragung der Divina Commedia, die den Reim zugunsten einer möglichst getreuen Wiedergabe des Sinnes und des Rhythmus opfert; ein knapper Kommentar ist beigegeben.

denen Dantes leibliche Erscheinung, seine Umwelt und der Widerschein seiner Dichtung in der Kunst vor die Augen tritt. — Falke will Dante in den weitesten kulturhistorischen Rahmen stellen, er will weiterhin Dantes Leben mit den Mitteln der neuesten Psychologie aufhellen, um ihn so im deutschen Kulturbewußtsein endgültig Homer und Shakespeare an die Seite zu stellen. Für diese Problemstellung scheinen dem Verfasser neun Zehntel aller Danteliteratur belanglos; dafür hat er — leider — Spenglers Kulturphilosophie zu belangreich gefunden. Allzuviel wird aus der „arabisch-magischen Psyche“ heraus gedeutet; hier wird auch Miguel Asin Palacios' Entdeckung arabischer Vorbilder ausgeschlachtet.

In konfessioneller Hinsicht will Konrad Falke einen vollkommen neutralen Standpunkt einnehmen. Leider ist dies trotz ehrlichen Strebens nicht gelungen; wo immer der Verfasser die Kirche schildert und wertet, stoßen wir Katholiken in dem sonst so sympathischen Buche auf bedauerliche Vorurteile. — Dem philosophischen Erkennen steht Falke zweifelnd gegenüber (72); philosophische Wahrheiten sind nur für den Entdecker Wahrheiten, Theologie und Philosophie sind von Gefühl und Phantasie genährte Disziplinen (60). Transzendente Religion beruht also nicht auf Einsicht, sondern ist Ausdruck herrschsüchtiger, über die sinnliche Gegenwart hinausgreifender Instinkte (28). Im besondern ist ihm der Katholizismus mit seiner päpstlichen Weltherrschaft ein Abfall von der Lehre Christi, der kein Reich von dieser Welt aufrichten wollte (29). An Stelle der von Christus verkündeten Gotteskindschaft sei das alte Verhältnis von Herr und Knecht getreten; die Kirche habe sich als Mittlerin zwischen Gott und Seele hineingedrängt und sich aufs breiteste festgesetzt (109). Wo Falke im einzelnen von Dogmen und Sittenlehre spricht, erkennt der Katholik kaum seine Kirche wieder. Das Dreieinigkeitsdogma bemühe sich mit seiner wunderbaren Behauptung, daß eins drei und drei eins seien, um eine gedankliche Formel für die Polarität des als Einheit empfundenen Lebens (93). Mit der Erklärung Marias zur Gottesgebärerin trete das Weib, das erst ganz ausgeschaltet war, dem „Vater“ selbständig und gleichberechtigt gegenüber (94). Marias unbefleckte Empfängnis wird als rein geistige Empfängnis mißverstanden (51). Die Kirche erscheint überhaupt als Feindin der Zeugung (48); das christliche Mittelalter sei von der Natur abgefallen, um Göttliches und Irdisches in unversöhnlichen Gegensatz zu stellen (64). Auch kirchengeschichtlichen Persönlichkeiten wird Falke nicht gerecht. Kritiklos werden die unsinnigen Verleumdungen der haßverblendeten Feinde Bonifaz' VIII. wiederholt. „Es gab kein Dogma, das der jähzornige und genußsüchtige Greis nicht offen geleugnet und verhöhnt hätte“ (40 f.); im Jubiläumsjahre habe er vor den Kurialen seinen diabolischen Spott über alles ausgegossen, was einem Christen heilig ist (249).

Wenn man sieht, wie auf so haltloser Unterlage eine geistfunkelnde Psychologie des Katholizismus sich aufbaut, wird man gegen die ganze

„Kulturpsychologie“ des Mittelalters mißtrauisch. — Diese Ausstellungen treffen fast nur das erste Buch des Werkes, das im Inhaltsverzeichnis „Die Seele des Abendlandes“, im Text selbst „Die Seele des Mittelalters“ überschrieben ist. Die beiden andern Bücher, „Dantes Schicksal“ und „Die Göttliche Komödie“, sind in ihrer wohlklingenden, farbigen Darstellung und geistvollen Auffassung mehr als irgendein anderes Dantebuch geeignet, dem modernen Menschen die Einfühlung in die Seele und Umwelt Dantes zu vermitteln.

III.

Auch Kreise, die nicht dazu kommen, eine Danteübersetzung oder ein Dantebuch zur Hand zu nehmen, wurden doch vom Einfluß des Dantejahres erreicht durch die Gedenkreden bei den Dantefeiern und die Danteaufsätze der Zeitschriften. Was Ernst Troeltsch von der Berliner Gedenkfeier sagt, gilt im großen und ganzen von allen deutschen Festfeiern und Festartikeln, daß sie nämlich in unwillkürlicher Übereinstimmung mit der großen italienischen Einleitungsfeier zu Ravenna politische Erwägungen mieden, um vor allem dem Ethiker und Dichter Dante zu huldigen.

Im September 1920 hielt Benedetto Croce bei der Eröffnung des Jubeljahres an der Grabstätte Dantes eine Gedächtnisrede. Er feierte in Dante den Dichter, welcher der Welt ethische und weltanschauliche Erkenntnisse und Lebenskräfte schenke, die der Gelehrte und Denker nicht geben könne. Dante ist ihm der Geisteskämpfer, den jede Zeit aus ihrem Weltverständnis heraus neu und lebendig zu deuten hat. Für unsere Zeit scheint ihm Dantes Weltgefühl vorbildlich, das auf ein sicheres Urteil und festen Glauben gegründet und von einem kraftvollen Willen beseelt ist. Er rühmt Dantes intellektuelle und moralische Energie, die im Leben der Leidenschaften Herr wurde und in der Dichtung die weiche Sentimentalität seiner Zeitgenossen durch elementare Gefühlskraft überwand [1].

Ähnliche Gedanken kamen in Deutschland bei den Gedenkfeiern und in den zahllosen Jubiläumsaufsätzen der Zeitungen und Zeitschriften zum Ausdruck. Mag auch da und dort ein Abstecher ins rein Politische gemacht worden sein, indem man von Dantes Gegnerschaft gegen die französische Bewerbung um die Kaiserkrone ausging, im ganzen bemühte man sich immer um die Frage, was eine unmittelbare persönliche Hingabe an den großen Dichter und Menschen unserer leidenden Zeit an geistigen Gütern geben könne.

[1] Vgl. Kunstwart, September 1921, 322.

Schon die internationale Feier des Dantejubiläums mußte dazu beitragen, daß die europäische Welt sich zu einem gemeinsamen Besitz zurück- und wieder zusammenfindet[1]. Reichte Italien dem großen Florentiner den Lorbeerkranz, so fügte Deutschland den Eichenkranz hinzu. In seiner inhaltreichen Rede bei der Münchener Dantefeier sprach Hermann v. Grauert die Hoffnung aus, daß die erneute Zusammenarbeit deutscher und italienischer Danteforschung deutsches und italienisches Geistesleben wieder innig verbinde. — Vor allem aber mußte Dantes Idee von der Zusammenfassung aller gesitteten Völker in einem großen Weltreich im Sinne einer Völkerversöhnung wirken. Dante hatte gegen die im Entstehen begriffenen Nationalstaaten nichts einzuwenden, er selbst ist der geistige Vater der italienischen Nation. Er hat als Erster das entscheidende Wort von der Einheit seines zerrissenen Volkes ausgesprochen und als erster unbedingter Italiener sein ganzes Leben für die sprachliche, moralische und politische Einheit Italiens eingesetzt[2]. Aber er verlangt, daß sich die Nationalstaaten zu einem Staaten- oder Völkerbund vereinigen. Wie diese Idee heute im Sinn der Völkerversöhnung fruchtbar sein müsse, hat Sebastian Merkle in seiner Rede auf dem Katholikentag zu Frankfurt kräftig hervorgehoben.

Wenn auch dieser ethisch-politische Sinn der Danteschen Kaiseridee oft betont wurde, so lag doch der Hauptnachdruck darauf, was Dante zum Aufbau unseres inneren Menschen beitragen könne. Als Hauptfehler des modernen Menschen bezeichnet Ernst Troeltsch in seiner Rede bei der Berliner Dantefeier[3] die Formlosigkeit. Zweifel und Kritik haben einerseits den Ernstwert überlieferter Formen zerstört, anderseits gefällt sich eklektische Spielerei im Mischen aller dagewesenen Stile. Wo man sich dieser Not entziehen will, entsteht ein gewaltsamer Primitivismus, der zur Schwulst und Verrenkung wird. Oder es bildet sich ein Exotismus, der im fernsten Orient oder in phantastischer Zukunft Halt zu finden hofft. Führer aus dieser geistigen Not könne Dante sein durch seine charakterbildende Formgewalt, die sich auswirkt in liebevoller Formung der Muttersprache, in der Straffheit und dem Ernst der dichterischen Gestaltung. Dante ist ein Urbild fester Form, in der Sprache und Phantasie, Charakter und sittlicher Wille völlig eins geworden sind. Er soll ein Führer sein zur

---

[1] E. Troeltsch im Kunstwart, September 1921, 321.

[2] Otfried Eberz im Hochland, Oktober 1920, 75.

[3] Im Druck erschienen als „Der Berg der Läuterung". Berlin, Mittler & Sohn.

Männlichkeit, Sachlichkeit, zum literarischen Ernst. Er soll uns losmachen von dem „Geschmuse und den Willen zu harter sachlicher Arbeit nähren"[1].

Der Weg von sittlicher Formlosigkeit zu gehaltvoller Lebensform kann nur die religiös-sittliche Läuterung und Erneuerung sein. Läuterung, diese Lebensidee der Göttlichen Komödie ist nach E. Troeltsch so recht eine Botschaft an unsere Tage. Das Leben selbst ist in seinem Wesen Läuterung, die über viele Stufen von Stolz und Selbstsucht des weltlichen Heroismus zur Sonnenhöhe christlicher Mystik und Liebe aufsteigt. Es ist ja Dantes ausgesprochene Absicht, die, welche die Reise durchs Leben auf falschem Wege unternommen haben, zur Umkehr zu mahnen. „Die verstockten Sünder sollen durch die Schrecken der Hölle zur Buße bewogen, die Bußfertigen durch den Einblick in den Reinigungsort getröstet, und endlich soll durch die Schilderung des Paradieses die Sehnsucht nach der ewigen Heimat geweckt werden."[2] Das Beatriceideal insbesondere sollte läuternd wirken; Dantes Achtung vor dem Weibe, seine Anerkennung wahrer Frauenmacht über Mannesgemüt spricht ein hartes Urteil über die geistlose, schwüle Sinnlichkeit und die krankhafte Perversität in vielen Dichtungen des letzten Menschenalters[3]. Zugleich ist Dantes eigene Läuterung Vorbild. Sein zur Liebe frühbereites Herz findet nach langer Irrfahrt den Strom der übernatürlichen Liebe, der es durch Verdemütigung und Reue zum Meer der Gemeinschaft der Heiligen mit Gott trägt. Stolz wird zu Demut, die in einer bezwingenden Vorstellung von Gottes Größe lebt; der Freiheitsdrang findet höchste Freiheit im Eingehen des eigenen Willens auf den Gottes[4].

Immer wieder erscheint dem zerrissenen Menschen von heute das Ziel dieser sittlichen Erneuerung als die Geschlossenheit der Persönlichkeit, die Einheitlichkeit aller geistigen Kräfte, die Harmonie von Wissen und Glauben, von Denken und Dichten, von Beten, Arbeiten und Lieben. Da ist Dantes geniale Kraft bewundernswert, mit der er Schauen und Streben, die ganze Innenwelt und Umwelt zu der „wunderbaren Geschlossenheit seines Menschentums schöpferisch verbunden hat"[5]. Denselben Gedanken hat E. Troeltsch in diesen Worten ausgesprochen: „Wer in der

---

[1] Adolf Grabowsky im Neuen Deutschland 1921, 283.

[2] Sebastian Merkle in seiner Danterede auf dem Katholikentag 1921.

[3] Vgl. Dante. Eine Rede von Prof. Heinrich Finke. 8° (32 S.) Münster 1922, Aschendorff. *M* 6.—

[4] E. Krebs im Literarischen Handweiser 1921, 386 ff.

[5] J. Overmans S. J. in dieser Zeitschrift 102 (1921) 64 ff.

Verbindung von Weltarbeit, humanistischem Kulturgefühl und christlicher Religiosität nach innerer Klarheit und Einheit strebt, der findet in Dante einen Führer, der durch die Gewalt des Poetischen ihm bietet, was Predigt, Abhandlung und Philosophie niemals bieten werden: Universalismus des Weltgefühls, Spannweite der praktischen Erfahrung durch die verschiedensten Gebiete und Stimmungen hindurch, lauterstes Gefühl für Kunst und Poesie, tiefste Religiosität und Sinn für Klarheit und Ordnung wissenschaftlichen Denkens. Das ist es, was zusammen mit der schicksalgestählten Persönlichkeit Dantes die Göttliche Komödie zu einem Buch der Seele, einem Mittel der Erbauung und Reinigung machen kann." [1]

Freilich wird vielfach Religiosität nicht im Sinn der katholischen, verstandesmäßig begründeten und übernatürlich erhobenen Religiosität verstanden. So läßt Hugo Elbertzhagen das heutige Suchen nach einer neuen Weltanschauung bei Dante zur Ruhe kommen in der von der Poesie verklärten Religion der Liebe [2]. Hermann Hermelinck sieht in dem positiv-kirchlichen Christentum Dantes etwas Mittelalterliches, dem er zwar nicht unfreundlich gegenübersteht, das er die Grundlage unserer europäischen Kultur nennt, das ihm aber doch nur geschichtliche Teilnahme abgewinnt [3]. E. Troeltsch zieht die Göttliche Komödie der Bibel als Erbauungsbuch vor, weil man die Wunderwelt Dantes als Poesie nehmen darf, einerlei was Dante sich dabei gedacht hat; auch könne man die theologisch-philosophischen Stellen leicht sich selber überlassen [4]. Demgegenüber hebt P. Amandus G'sell O. S. B. nachdrücklich hervor, daß die Natur von der Übernatur gekrönt werden müsse, daß erst Beatrice die Erziehungsaufgabe Vergils vollende, da Erziehung zum bloßen Menschentum den Menschen gerade in dem Augenblick verkümmern lasse, wo er am reifsten sei [5]. Wer an der Göttlichen Komödie von dem Offenbarungsglauben und der übernatürlichen Gnade absehen will, verkümmert sich auch die Auffassung Dantes. In wunderbarer Weise durchdringen sich bei Dante scholastische Theologie und allereigenstes Gnadenerlebnis. Er gewann seine Größe dadurch, daß er der kirchlichen Philosophie, Theologie als einheitlicher Deuterin und Führerin des Lebens folgte [6]. Mit einziger Ausnahme des Limbus

[1] Kunstwart, September 1921, 325 f.
[2] Deutsche Rundschau, September 1921, 351.
[3] Die Christliche Welt 1921, 685 f. [4] Kunstwart, September 1921, 326.
[5] Benediktinische Monatschrift 1921, 345.
[6] E. Krebs, Dante (Zweite Vereinsschrift des Görresvereins 1921) 47.

der edlen Heiden und der Lehre von den unentschiedenen Engeln trägt Dante nur das Dogma der Kirche vor[1]. Obwohl er persönliche Schwächen scharf rügt und von politischer Gegnerschaft sich zu übertriebenem Tadel fortreißen läßt, ist er beseelt von ehrerbietiger Anerkennung des Hirten-, Lehr- und Priesteramtes der Kirche. Die Schilderung des Triumphzuges der Kirche im „Paradies" ist das Hohelied auf die Stiftung Christi. Papst Benedikt XV. brauchte nicht erst mit alteingewurzelten Vorurteilen zu brechen, er wußte sich eins mit seinen Vorgängern[2], wenn er Dante als den Dichter des Katholizismus feierte. Will Vezin macht die interessante Beobachtung, daß Dante das erste nichtkanonisierte Glied der Kirche ist, dem das Papsttum eine eigene Zentenarenzyklika widmet.

Benedikt XV. hebt nicht den geringsten Ruhmestitel Dantes hervor mit den Worten: „Wie Wir wissen, haben viele auch in der neuesten Zeit, die Christus ferne standen, ohne eine Abneigung gegen ihn zu hegen, während sie mit der Lesung Dantes und seinem Studium befaßt waren, durch Gottes Gnade zuerst die Wahrheit des katholischen Glaubens erkannt und sich dann mit Freude in den Schoß der Kirche begeben."[3]

In hinreißenden Worten hat Friedrich Muckermann S. J. diese Kulturmission Dantes gefeiert[4]. „Vom alten, ewig jungen Rom kam der Ruf zum Fest, und Fürsten der Kultur sind ihm gefolgt. Die Welt hat den Hauch der Weltkirche gespürt, die Tiara gestrahlt im Widerspiel wunderbarer Zauber. Über bekränzten Sälen und andächtig Lauschenden aber war eine leise, ahnungstiefe Musik: Ein Hirt und eine Herde. . . ."

Wenn der Kirche Entfremdete durch das Dantejubiläum eine neue Erkenntnis des Katholizismus gewannen und ein erstes Sehnen nach der Mutterkirche empfanden, so wäre dies gewiß der kostbarste Ertrag des Dantejahres für unser Volk.

---

[1] E. Krebs im Literarischen Handweiser 1921, 390.

[2] Vgl. Franz Xaver Kraus, Dante. Dante und das Papsttum 754 ff.

[3] Rundschreiben Unseres Heiligen Vaters Benedikt XV. zum 600. Todestag von Dante Alighieri. Lateinischer und deutscher Text. Freiburg, Herder.

[4] Der Gral 16 (1921/22) 1 ff.

Sigmund Stang S. J.

Besprechungen.

Geschichte der Karitas.

Mutter und Kind in der Kultur der Kirche. Studien zur Quellenkunde und Geschichte der Karitas, Sozialhygiene und Bevölkerungspolitik. Von Dr. Georg Schreiber, Professor der Kirchengeschichte an der Universität Münster. gr. 8° (XX u. 160 S.) Mit 2 Bildern. Freiburg i. Br. 1918, Herder.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß die katholische Religion bei denjenigen, die ihr aufrichtig anhängen, sich als der mächtigste Schutzwall erweist gegen das Hauptübel unserer Zeit, die Entweihung des Ehe- und Familienlebens. Für die Gegenwart wird jeder Seelsorger und Kenner des Volkslebens das aus eigener Erfahrung bestätigen können; auch die Statistik der Geburtenhäufigkeit und der Ehescheidungen scheint diese Tatsache zu bekräftigen. Aber wenn auch die Bevölkerungsfrage erst in neuester Zeit für die christlichen Völker brennend geworden ist, so hatte doch die Kirche auch schon in früheren Jahrhunderten Auswüchse und Mißbräuche, die das Ehe- und Familienleben gefährdeten, zu bekämpfen. Den Nachweis dafür, daß die Kirche zu allen Zeiten der Pflicht nachgekommen ist, über die Heilighaltung der Ehe und Pflege des Familienlebens zu wachen, liefert die vorliegende Schrift von Dr. Georg Schreiber „Mutter und Kind in der Kultur der Kirche".

Der Verfasser hat die hier erörterte Frage schon in dem von Professor Faßbender herausgegebenen Sammelwerk „Des deutschen Volkes Wille zum Leben" behandelt, mußte sich aber dem Charakter jenes Werkes entsprechend dort auf das Notwendigste beschränken und konnte vieles nur andeuten, was eigentlich einer ausführlicheren Darstellung bedurft hätte. Von maßgebender Seite wurde ihm daher nahegelegt, seinen Beitrag zu einer eingehenderen Untersuchung zu erweitern und gesondert herauszugeben. Dieser Anregung hat Schreiber mit der vorliegenden Schrift entsprochen. Der Umfang der Untersuchung ist auf das Dreifache gestiegen; noch mehr gewachsen ist der innere Wert infolge der gründlicheren Durcharbeitung. Es wäre daher ein Irrtum, zu meinen, daß Besitzer des Faßbenderschen Sammelwerkes die neue Schrift Schreibers entbehren könnten. Für eine kurze, vorläufige Orientierung mag die frühere Arbeit genügen. Wer sich aber über die Kulturarbeit der Kirche auf dem Gebiete des Ehe- und Familienlebens gründlich unterrichten will, der darf an der vorliegenden Schrift nicht vorübergehen.

Nach einem sehr reichhaltigen Literaturverzeichnis und einem einleitenden Kapitel über Zweck, Veranlassung und Bedeutung der Untersuchung geht der Verfasser in mehr als zwanzig Kapiteln die einzelnen Quellen durch, die uns

über die Kulturarbeit der Kirche auf diesem Gebiete Aufschluß geben. Neben den kirchlichen und staatlichen Rechtsquellen, Weistümern, päpstlichen Ablässen und Privilegien, Synodalakten, Bußbüchern, Diözesanverordnungen, Pfarrbüchern und Bruderschaftsstatuten sind auch Epigraphik, Liturgik, Kunst, Predigt und Katechetik, Kloster- und Heiligenleben in den Bereich der Untersuchung gezogen.

Den reichen wertvollen Inhalt der Schrift, die Gründlichkeit, mit der der Verfasser zu Werke gegangen ist, können diese Kapitelüberschriften nur andeuten. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Es sei aber besonders verwiesen auf das Kapitel „Mönchtum und Bevölkerungspolitik". Der Verfasser widerlegt darin in überzeugender Weise die von oberflächlichen Bevölkerungspolitikern bisweilen erhobene Einwendung, der Zölibat und das Ordenswesen mindere die Bevölkerungszahl und sei daher vom Standpunkt der Bevölkerungspolitik aus zu verwerfen. Mit Recht hebt Schreiber hervor, daß uns für die ältere Zeit die zur Beurteilung der Einwirkung des Ordenswesens auf die Bevölkerungszahl unbedingt erforderlichen statistischen Unterlagen fehlen, daß aber in jedem Falle eine durch das Ordenswesen etwa verursachte Verringerung des Bevölkerungswachstums mehr als kompensiert werde durch die gewaltigen Kulturleistungen der Orden auf dem Gebiete der Erziehung, der Armenpflege und Karitas, ganz abgesehen von ihren Leistungen in Wissenschaft und Kunst und von ihrer wirtschaftlichen Kulturarbeit. Ganz gewiß sind durch diese Arbeiten der Orden mehr Menschenleben erhalten, mehr Menschenkinder zu gesunden, brauchbaren, tüchtigen Gliedern der menschlichen Gesellschaft herangezogen worden, als der Menschheit durch die freiwillige Ehelosigkeit der Ordensleute entzogen wurden.

In einem Punkte können wir dem Verfasser nicht beistimmen: Die auf S. 115 ausgesprochene Vermutung, daß zwischen der Nichterwähnung der Stillpflicht in den Katechismen und der ungewöhnlich hohen Säuglingssterblichkeit in gewissen altbayerischen Bezirken eine Wechselwirkung bestehe, scheint uns nicht zutreffend. Es ist doch nicht einzusehen, weshalb diese Unterlassung gerade in jenen Bezirken eine so verhängnisvolle Wirkung haben sollte, während das in andern katholischen Gebieten, in denen die gleichen Katechismen verbreitet waren, nicht der Fall ist.

Das Hauptverdienst Schreibers liegt darin, daß er an der Hand der Geschichte den segensreichen Einfluß der Kirche auf das Ehe- und Familienleben und damit auf die Bevölkerungsentwicklung im Zusammenhang nachgewiesen hat. Es geschieht das in einer Weise, die den Anforderungen der Wissenschaft vollkommen gerecht wird, aber doch so klar und verständlich, daß sich die Schrift auch für nicht fachwissenschaftlich vorgebildete Kreise eignet. Ein reiches, vielfach noch ganz unbekanntes Quellenmaterial, das bis in die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zurückreicht, wird hier zum erstenmal systematisch verarbeitet. Die Schrift verdient die höchste Anerkennung, und man kann nur wünschen, daß der Verfasser seine historischen Forschungen auf diesem noch wenig bearbeiteten Gebiete fortsetze. Hermann A. Krose S. J.

Umschau.

Ein Zweiseelenbuch.

Mit Professor H. Boehmers Arbeiten über den Stifter und die Geschichte der Gesellschaft Jesu hat sich diese Zeitschrift öfter zu befassen gehabt. Im 63. Band (1902) ist seine Übersetzung der „Bekenntnisse" des hl. Ignatius mit einigen kritischen Bemerkungen begleitet. Als dann im Jahre 1904 Boehmers Büchlein „Die Jesuiten" erschienen und bereits 1907 neu aufgelegt worden war, ist es nebst Dr. W. Ohrs Auszug daraus im 80. Band (1911) eingehend gewürdigt und als in wesentlichen Stücken unhistorisch abgelehnt worden. Trotzdem ließ der Verfasser 1913 eine dritte, „vermehrte und verbesserte Auflage" erscheinen, in der Boehmer zwar mehrere der früher festgehaltenen Anklagen und Fabeln aufgab; aber trotz der neuen Erkenntnisse, die ihm über manche Einzelheiten nach eigenem Geständnis inzwischen aufgegangen waren, hielt er in der Hauptsache an den früheren Entstellungen fest. Aus diesem Grunde richtete unsere abermalige Kritik im 84. Band (1913, 576 f.) die ernste Frage an sein wissenschaftliches und ethisches Gewissen, wie er solch ein Verfahren verantworten könne. Um so bereitwilliger konnten wir dann im 87. Band (Juli 1914, 512 ff.) sein größeres Werk „Loyola" (Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu I) besprechen und den großen Fortschritt anerkennen, von dem diese im gleichen Jahre 1914 erschienene Lebensbeschreibung des hl. Ignatius Zeugnis gibt.

Jetzt liegt schon wieder eine neue Auflage der „Jesuiten" vor[1]. Es ist von außen gesehen ein völlig neues Büchlein geworden. Die 184 Seiten der letzten Auflage sind auf 110 Seiten eingeschränkt. Von den früheren 6 Kapiteln — Stifter — Entstehung — Siegeszug durch Europa — Eroberungszüge in den heidnischen Ländern — Machtbereich und Machtmittel — Verfall, Aufhebung, Neugründung — sind nur drei übriggeblieben: 1. Der Stifter, 2. Die Entstehung, 3. Der Orden in seiner Glanzzeit. „Die weggelassenen Kapitel werden in einem größeren Werk über den Orden Berücksichtigung finden", schreibt der Verfasser.

Auf den Inhalt angesehen, ist der Unterschied zwischen der dritten und vierten Auflage noch überraschender. Wo Boehmer als Geschichtschreiber redet und Tatsachen berichtet, da ist sein Büchlein eine farbenprächtige Übersicht der Ordensgeschichte, eine Kette heldenhafter Arbeiten im Dienste der katholischen Religion und wunderbarer Erfolge auf allen Gebieten dieser Wirksamkeit. Für normal-protestantische Leser muß das Bild einfach schrecklich wirken. Wenn schon

[1] Die Jesuiten. Eine historische Skizze von H. Boehmer. Vierte, gänzlich neubearbeitete Auflage (Aus Natur und Geisteswelt 49). (110 S.) Leipzig und Berlin 1921.

die früheren Auflagen dem Verfasser, wie er seinerzeit berichtet, „mancherlei meist anonyme Pasquille und gutgemeinte Bekehrungsversuche“ eintrugen und selbst Fachgenossen einen beschränkten ultramontanen Fanatiker oder einen Altkatholiken oder Semiten in ihm vermuteten, so wird er jetzt erst recht als Überläufer ins feindliche Lager gekennzeichnet werden.

Der durchschlagende Unterschied zwischen der dritten und vierten Auflage liegt in dem Abschnitt über die Jesuitenmoral. Im Jahre 1913 schien Boehmer noch an die „unsittliche“ Jesuitenmoral zu glauben. Selbst Pascals schlimmste Verleumdung, die sog. „Absichtslenkung“, stand da noch unerschüttert fest: „Eine Sünde, meinen sie, liegt nur dann vor, wenn der Missetäter mit klarem Bewußtsein ausdrücklich das Böse gewollt hat. War sein Absehen nicht direkt und nicht ihm selber bewußt auf das Böse gerichtet, dann kann ihm kein Vorwurf gemacht werden“ (3. Aufl., S. 137).

Mit solchen Fabeln und besonders auch mit dem Satz: „Der Zweck heiligt das Mittel“ als Jesuitenlehre ist jetzt gründlich aufgeräumt. „Die Stellen, die Hoensbroech anführt, haben keine Beweiskraft“, sagt Boehmer lakonisch (75). Und weiter: „Eine spezifisch jesuitische Moraltheologie hat es somit nie gegeben, geschweige denn eine besondere Jesuitenmoral.“ Das haben katholische Sachkenner schon längst und schon oft gesagt. Daß es jetzt auch von einem protestantischen Historiker offen und mutig ausgesprochen wird, darin liegt der wertvolle Fortschritt dieser neuen Ausgabe.

Doch Professor Boehmer ist nicht nur Historiker, sondern auch protestantischer Theolog, Lutherforscher und Lutherlobredner (vgl. diese Zeitschrift 100. Bd. S. 385). Wenn nun schon die sehr magern Zugeständnisse an die geschichtliche Wahrheit in den früheren Auflagen ihm den Vorwurf „ultramontaner“ Gesinnung eintrugen, so könnte sein jetziger Freimut leicht noch ernstere Folgen für seinen Ruf und seine Stellung nach sich ziehen. Aus dieser Besorgnis hat er es, wie wir vermuten, für geboten angesehen, seinen historischen Zugeständnissen ein Gegengewicht in Form theologischer Bekenntnisse beizugeben. Er fährt nämlich an der eben zitierten Stelle (75) also fort:

„Aber damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß die Anweisungen, welche die Jesuiten gleich den Theologen anderer Orden den Beichtvätern für die Leitung der Seelen gaben, allgemeine Billigung beanspruchen dürfen. Sie verraten alle das Bestreben, dem Sünder die Beicht möglichst angenehm und leicht zu machen und ihn in den Stand zu setzen, sich äußerlich mit den Geboten Gottes und der Kirche abzufinden, ohne sich ihnen innerlich zu unterwerfen. Das unsittliche Wollen wird in ihnen daher meist für sittlich neutral oder für unschädlich erklärt. Nur das wollüstige Empfinden und Verlangen (delectatio morosa) wird stets als sündig bezeichnet. Diese Ausnahme ist ebenso charakteristisch für die jesuitische Seelenleitung wie die erstaunliche Nachgiebigkeit der Patres gegen die gemeinmenschliche Neigung, sich nur äußerlich, ja nur scheinbar mit der Moral abzufinden. Man sieht daraus zur Genüge, es kam ihnen nicht in erster Linie darauf an, die Menschen zu bessern und zu bekehren, sondern sie zu bestimmen, sich dauernd ihrer Leitung anzuvertrauen. Dies Ziel haben sie denn auch durch ihre Beichtstuhlpraxis erreicht.

Selbst die allerwüstesten und geriebensten Weltmenschen, die nie daran dachten, ein neues Leben anzufangen, ließen sich gern von ihnen führen, weil sie genau wußten, daß sie dann nichts von ihren schlimmen Gewohnheiten aufzugeben, ja nicht einmal die vielberufene ‚nächste Gelegenheit zur Sünde‘ zu meiden brauchten."

In diesen Worten, denen sich noch mehrere ähnliche Stellen beifügen ließen, enthüllt sich uns eine zweite, ganz anders geartete Seele in der Brust des Verfassers, es ist die theologische, konfessionell-lutherische Seele. Während er als Geschichtschreiber sich auf die besten Quellen und Dokumente stützt, die er mit Fleiß und Gründlichkeit studiert und verwertet hat, schleppt er als Theolog noch eine Fülle protestantischer Vorurteile mit sich, deren Haltlosigkeit er selbst im historischen Teil oder mit seiner historischen Seele nachweist. Gerade der soeben angeführte Abschnitt kann als Beweis dienen. „Das unsittliche Wollen" wäre nach der Lehre der Jesuiten „sittlich indifferent", meint er, nur für die delectatio morosa werde eine charakteristische Ausnahme gemacht. In Wahrheit lehren die Jesuiten mit allen katholischen Theologen das Gegenteil: Weil alles unsittliche Wollen, sofern es wirkliches, zurechnungsfähiges Wollen ist, sündhaft ist, darum ist auch die delectatio morosa Sünde und somit durchaus keine Ausnahme. Boehmer redet hier als echter orthodoxer Lutheraner, dem jede unwillkürliche und unfreiwillige Regung der Konkupiszenz als „Wollen" und als „Sünde" gilt, für die er dann von vornherein den Fiduzialglauben zur Lossprechung bereithält in der Formel: pecca fortiter etc. Bei früheren Gelegenheiten wurde die katholische Beicht von solchen Polemikern mit Vorliebe als unerträgliche Gewissenstortur (carnificina conscientiae, vgl. Conc. Trid. Sess. 14, c. 5 de confess.) hingestellt, wie es gelegentlich von protestantischer und rationalistischer Seite noch im vorigen Jahrhundert beim Kampf gegen die Volksmissionen der Jesuiten üblich war. Jetzt tadelt Boehmer nicht nur diese, sondern die katholischen Beichtväter im allgemeinen, darum, weil sie die Beicht „möglichst leicht und angenehm" zu machen streben. Es ist die alte Erscheinung: wenn man dem Gegner keine schlechten Handlungen vorzuwerfen hat, so müssen wenigstens seine Absichten und Ziele schlecht sein!

Der Zeitpunkt solcher Vorwürfe ist übrigens nicht klug gewählt, denn im Weltkrieg und in der nachfolgenden Verlotterung hat man auch auf nichtkatholischer Seite mehr und mehr anerkannt, daß, was die Behandlung der Fragen des sechsten Gebotes betrifft, die katholische Seelsorge turmhoch über der Rat- und Tatlosigkeit lutherischer Theologen steht.

Boehmer verwendet mehrere Seiten darauf, an der Hand des französischen Pascalforschers A. Molinier nachzuweisen, daß Pascals Angaben über Jesuitenmoral durchaus nicht vertrauenswürdig sind: „Als Kritik der jesuitischen Moraltheologie sind die Provinzialbriefe somit im Grunde verfehlt", lautet das Ergebnis (73). Um so erstaunlicher ist es, daß er auf die Behauptung derselben Briefe hin an der vorhin angeführten Stelle (75) fortfährt: „So leicht und vergnüglich hatten die guten Väter, wie der Pater Le Moyne 1652 in einem eigenen Buche rühmte, gerade den unverbesserlichen Weltkindern die Frömmigkeit gemacht."

Gerade an P. Le Moyne hat Pascal ein Meisterstück seiner boshaften Kunst der Fälschung und Verdrehung geliefert, die diesmal durch Boehmers Ausrede, er sei kein Theolog und kein Kanonist gewesen, nicht ausreichend entlastet wird. Das hat sowohl Molinier (II 280) als vor ihm ein anderer Pascalkenner ausführlich und überzeugend nachgewiesen [1]. Ebenso geht Boehmers unrichtige Angabe, nach den Jesuiten brauche man die nächste Gelegenheit zur Sünde nicht zu meiden, auf diesen Pascal zurück.

Aus diesen Gründen sind wir berechtigt, die neue Auflage der „Jesuiten" ein Zweiseelenbuch zu nennen. „Ich gebe mir redlich Mühe, die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind", hat Boehmer in der dritten Auflage 1913 gesagt. Soweit der Geschichtsforscher und Geschichtschreiber aus seinem neuen Werke spricht, ist ihm dieses Bemühen in weitem Umfang gelungen. Daß ihm die konfessionell-theologische Seelenstimmung noch einige Mißtöne entlockte, darüber wollen wir nicht weiter mit ihm rechten. Sein Zeugnis als das des Historikers wird dadurch für uns nur um so wertvoller und wird bei den bisherigen Gegnern um so mehr ins Gewicht fallen. Damit soll nicht gesagt sein, daß sich nicht auch in den geschichtlichen Angaben viele Irrungen, Mißverständnisse und Schiefheiten finden. Ein Teil dieser Mängel war bei dem Bestreben, ein riesiges Material auf engstem Raum zusammenzudrängen, kaum zu vermeiden und muß darum milde beurteilt werden. Doch finden sich auch Stellen, wo die Abhängigkeit von Pascal und den Jansenisten, von Ranke und Döllinger-Reusch nachteilig einwirkt.

In diese Klasse beweisloser Sätze gehört auch die mehrfach wiederkehrende Andeutung von einem schon früh einsetzenden Verfall in der Gesellschaft und ihrer obersten Leitung. Schon unter Aquavivas nächstem Nachfolger, dem General Vitelleschi, soll dieser Verfall begonnen haben. Nähere Angaben fehlen, und was über den ungebrochenen Siegeszug durch Europa und die Welt erzählt wird, ist kaum damit zu reimen, besonders wenn man bedenkt, daß bis zur gewaltsamen Aufhebung auf Vitelleschi noch 12 Generalate folgten.

„Eine religiöse Persönlichkeit war er (Aquaviva) nicht", heißt es S. 57. Sagt Boehmer das als Historiker oder als Protestant? Etwa nach dem Schema: Kein Jesuit kann eine Persönlichkeit, geschweige denn eine religiöse Persönlichkeit sein? Aquaviva aber war Jesuit. Also —?

---

[1] A. Maijnard, Les Provinciales et leur réfutation I (Paris 1851) 395—404: „Le livre de la Dévotion aisée du P. Le Moyne est un aimable et charmant petit livre. Après les ouvrages de Saint François de Sales nous n'en connaissons pas de plus délicieux ni de plus encourageant pour la faiblesse humaine." Den Hinweis auf den hl. Franz von Sales wird Boehmer nicht gelten lassen, denn nach ihm trifft Pascals Angriff weniger die Jesuiten als vielmehr „die gemein-katholische Moraltheologie der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts", also gerade die Lehre des heiligen Kirchenlehrers und Bischofs von Genf und des hl. Vinzenz von Paul! Da sind die „laxen" Jesuiten in guter Gesellschaft. Eine neue handliche Ausgabe dieser Dévotion aisée ist noch 1884 in Paris (Librairie des Bibliophiles) erschienen.

Die böse Kennzeichnung des Generals Oliva in den früheren Auflagen ist zwar verschwunden; dafür wird (74) der mündlich durch den Sekretär der Inquisition ihm überbrachte Befehl des Papstes vom 26. Juni 1680 über das Verhalten im Probabilismusstreit erwähnt und dann fortgefahren: „Gehorchte der General diesem Befehl? Nein! Er machte den päpstlichen Erlaß überhaupt nicht im Orden bekannt." — Das ist unrichtig. Boehmer stützt sich auf die Darstellung bei Döllinger-Reusch (1887). Diese beiden Darsteller kennen eine doppelte Fassung des päpstlichen Auftrags (ein Erlaß liegt nicht vor) und geben die für Oliva ungünstige als echt, die andere als unecht aus. Inzwischen ist aber amtlich aus den Akten festgestellt worden, daß es sich anders verhält. Der Döllinger-Text ist gefälscht [1]. Wenn man den richtigen Wortlaut und die Antwort Olivas ansieht, bleibt für eine solche Anklage kein Raum. Übrigens ist Boehmers Irrtum hier milde zu beurteilen. Katholische Bearbeiter jener verwickelten Streitfrage sind noch unlängst gelegentlich ebenfalls irre gegangen und haben den veränderten Text für den richtigen gehalten.

Vom Schulwesen des Ordens sagt er: „Ihre Schulen waren um 1720 schon überall verfallen" (106). Um diese Zeit verließ Voltaire die Pariser Jesuitenschule mit dem Zeugnis puer ingeniosissimus sed insignis nebulo, und ein wenig später faßte Friedrich II. in Breslau die Überzeugung von der Unentbehrlichkeit der Jesuiten als Jugendlehrer. „Überall verfallen"?

Sehr viel wäre zu bemerken über die Behandlung, die dem Ordensstifter zuteil wird. Eine gewisse verhaltene Vorliebe und Hochachtung für seine Person ist nicht zu verkennen. Aber schon die bekannte Sprach- und Stilgewandtheit des Verfassers artet hier in dem Bestreben, die Lesung recht romantisch und fast pikant zu gestalten, stellenweise in Künstelei und Manieriertheit aus. Da und dort legt er ergänzend etwas in die Quellen hinein, was so nicht darin steht. Der ganz anfechtbare Vergleich zwischen Ignatius und Luther erscheint wieder. Weitere Einzelheiten anzureihen, müssen wir uns hier versagen. Nur ein Satz sei als Probe geboten: „Worin bestand das Geheimnis dieser geistlichen Exerzitien?"... Gleich der erste Satz gibt auf diese Frage eine Antwort: „Es (das Büchlein) verspricht denjenigen, der seinen Weisungen gehorcht, in etwa vier Wochen dahin zu bringen, daß er alle schlechten und unordentlichen Leidenschaften und Neigungen los wird...." Ein so unvorsichtiges Versprechen gibt Ignatius nirgendwo, weil er die Menschen besser kennt.

Das Gesagte hindert uns nicht, dem Verfasser unsere Anerkennung auszusprechen für die unverkennbaren Beweise von Unparteilichkeit, Wahrheitsliebe und fleißiger Quellenforschung, die den historischen Inhalt seiner Arbeit auszeichnen. Ob seine konfessionellen Bekenntnisse in den Augen seiner Religionsgenossen ausreichen werden, daß sie ihm diese Kühnheit verzeihen, darf man bezweifeln.

Den schon vor Jahren angekündigten und hier wieder in nahe Aussicht gestellten weiteren Bänden von Boehmers „Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu" sehen wir mit gespannter Erwartung entgegen.

[1] Der Beweis findet sich bei A. Lehmkuhl, Probabilismus vindicatus (Friburgi Brisg. 1906) 81, und bei Duhr, Geschichte der Jesuiten ꝛc. 3, 10 Anm.

Matthias Reichmann S. J.

Der Schweizerische katholische Volksverein in Krieg und Frieden.

Ein Friedenseiland mitten im brandenden Weltkrieg zu sein, war das köstliche Los der Schweiz in den jüngst vergangenen Jahren. Das uns vorliegende VI. Jahrbuch des Schweizerischen katholischen Volksvereins[1] gibt uns einen überaus reichhaltigen Einblick in die rührige Arbeit, die von den Schweizer Katholiken in dieser Zeit vollbracht wurde. Wir können daraus entnehmen, daß sie sich bemühten, dem in jenen Jahren doppelt kostbaren Frieden möglichst reiche Früchte für das eigene Volksleben abzugewinnen.

Greifen wir einige Gebiete aus der Fülle heraus, so begegnet uns gleich das große schwere Problem der christlichen und katholischen Schule. Auch unsere Schweizer Glaubensgenossen schauen nicht ohne bange Sorge in die Zukunft. Sich für alle kommenden Aufgaben und Stürme zu rüsten, schlossen sich deshalb die katholischen Schulorganisationen der Schweiz unter dem Namen „Schweizerischer katholischer Schulverein“ zusammen. Es sind an ihm insbesonders auch die Lehrerverbände, wie der „Verein katholischer Lehrer und Schulmänner der Schweiz“, der Verein katholischer Lehrerinnen u. a. beteiligt. Seine Aufgabe ist zugleich die Förderung der Standesinteressen der Lehrer, wie Schutz und Förderung katholischer Lehranstalten, Zusammenarbeit mit der Schweizer Karitassektion auf dem Gebiet der Jugendfürsorge, mit dem Preßverein auf dem der Presse, schließlich allgemein die Belebung der Ideale katholischer Familienerziehung. Das Organ des Vereins ist die „Schweizer Schule“. Welch große Aufgaben die Schweizer Katholiken hier allein auf dem Gebiet des Religionsunterrichtes noch in einer ganzen Reihe von Kantonen erwarten, zeigt die schöne, übersichtliche und klar geschriebene Schrift von Dr. iur. Guido Thürlimann, Kaplan[2]. Nach einigen Ausführungen allgemeiner Art schildert er den Zustand, besonders den rechtlichen, des Religionsunterrichtes in der Schweiz. Leider sind die großen, stark protestantischen Kantone hier völlig zurück und kennen zum guten Teil keinerlei offiziellen Religionsunterricht. Man wird sich deshalb nicht wundern können, wenn z. B. nach Ausweis des 57. Jahresberichtes über die Inländische Mission in der katholischen Schweiz die Zahl der Katholiken sogar absolut und noch mehr relativ abgenommen hat. Ist daran zunächst auch die starke Abwanderung der meist katholischen Ausländer während des Krieges schuld, so weist doch der genannte Bericht darauf hin, daß „daneben aber auch noch andere betrübende Ursachen dieses Rückganges bestehen mögen, denen die Seelsorge vermehrte Aufmerksamkeit schenken wird“. Hier arbeitet die Inländische Mission der katholischen Schweiz in der Art des deutschen Bonifatiusvereins unter der Oberaufsicht der schweizerischen Bischöfe und dem Patronat des Schweizerischen

[1] Jahrbuch des Schweizerischen kathol. Volksvereins 1915/1919, Bericht über dessen Tätigkeit vom 1. Januar 1915 bis 31. Dezember 1919 erstattet von Dr. iur. A. Hättenschwiller, Generalsekretär. 8° (192 S.) Stans 1919, Hans v. Matt & Cie.

[2] Dr. Guido Thürlimann, Kaplan, Der Religionsunterricht im schweizerischen Staatsrecht. Eine zeitgemäße rechtliche Untersuchung. 8° (XII u. 116 S.) Olten 1921, Otto Walter.

katholischen Volksvereins. Nach dem Jahresbericht[1] für 1920 unterstützte sie 118 Pfarreien, 46 Filialen, 24 Schulen und 12 Italienermissionen. In 280 Diasporadörfern wurde mit ihrer Hilfe ungefähr 31 500 Kindern katholischer Religionsunterricht erteilt. Wie schwer die Verhältnisse auch in der Schweizer Diaspora liegen, zeigt das Beispiel von Aarau. Diese Pfarrei hat 314 katholische und 782 gemischte Familien. Von diesen 782 gemischten Ehen haben nur 114 Familien katholische Kinder, und zwar 274. Die übrigen 1176 Kinder von 668 gemischten Familien werden in einer andern Religion erzogen. Die Inländische Mission brachte nahe an eine halbe Million Franken auf, an der Spitze der Kanton Zug mit fast einem Franken auf den Kopf der katholischen Bevölkerung! Wenn man die große Liebestätigkeit der Schweizer Katholiken für die durch den Krieg getroffenen Länder bedenkt, so ist es eine ganz gewaltige Leistung!

Wie auf dem Gebiet der Schule und der Diasporaseelsorge, so hat sich der Volksverein bzw. dessen Sektionen und angeschlossenen Vereine auch um das nicht minder wichtige Gebiet der allgemeinen Jugendseelsorge und Jugendorganisation große Verdienste erworben. Auf der Delegiertenversammlung des Jahres 1917 stand diese Frage im Mittelpunkt. Nationalrat Hans v. Matt sprach wiederholt über das Thema „Volksverein und die Jungmännerorganisationen". Seit Jahren bekannt ist auch die vom Generalsekretariat geleitete Berufsberatung mit Lehrstellenvermittlung und Arbeitsnachweis für Jugendliche. Es wurden z. B. im Jahre 1918 217 Stellen vermittelt. Wer die Schwierigkeit dieser Aufgabe, zumal es sich nicht um ortsansässige Jugendliche handelt, sondern das Arbeitsgebiet die ganze Schweiz umfaßt, kennt, wird die Bedeutung dieser Stelle insbesonders auch für karitative Anstalten ermessen können. In Deutschland ist es bisher noch nicht gelungen, eine zentrale Einrichtung entsprechender Art für die männliche Jugend zu schaffen.

Während des Krieges hatte der Schweizerische Volksverein weiterhin mannigfachen Anlaß, sich für die einberufenen katholischen Schweizertruppen zu verwenden. Seine Sorge galt der Militärseelsorge, der Herbeischaffung von Lesestoff usw. War diese Tätigkeit ähnlich jener der kriegführenden Staaten auf diesem Gebiete, so fiel der katholischen Schweiz eine ganz besondere Aufgabe zu in der Vertretung des Friedensgedankens, wie er aus dem Munde Benedikts XV. der Welt verkündet wurde, und in der Wiederanknüpfung der internationalen Beziehungen unter den streitenden Söhnen der Kirche. Zu beidem war die Schweiz durch ihre Neutralität wie durch ihre dreifache Nationalität besonders geeignet. Der Schweizerische katholische Volksverein griff denn auch diese Bestrebungen freudig auf und förderte sie im Verein mit Gleichgesinnten nach besten Kräften. Außer an einer Reihe größerer und kleinerer Kundgebungen beteiligte sich der Volksverein besonders an der Internationalen katholischen Union und deren Zürcher Konferenzen im Januar 1918. Ganz außerordentlich aber förderte er die Bearbeitung völkerrechtlicher Fragen. Für seine Arbeit in diesem Sinne wurde dem Volksverein die Schrift von Msgr. Meyenberg „Für den

[1] XVI u. 156 S. Solothurn 1921, Union.

Frieden" wegweisend. Besonders verdient in der Behandlung dieser Frage durch Veröffentlichung einer Reihe von Schriften machte sich Dr. Joseph Müller, Privatdozent für Völkerrecht in Freiburg i. d. Schweiz [1].

Der wahrhaft christliche Sinn des katholischen Schweizervolkes zeigte sich indessen nicht nur durch sein Eintreten für die hehren Friedensgedanken des Vaters der Christenheit, er bewährte sich nicht minder in praktischem Wohltun. Große Aufgaben stellte an die Schweiz mit dem Fortschreiten des Krieges die immer mehr steigende Not der Mittelmächte. Tausende und aber Tausende von unterernährten Kindern fanden gastliche Aufnahme, ja vielfach noch völlig neue Ausrüstung mit Wäsche und Kleidung. Vieles verdanken die deutschen Katholiken hier ihren Schweizer Glaubensbrüdern. Besonders war die Karitassektion des Volksvereins auch bemüht, neben dem zeitlichen Wohl die Seele nicht zu vergessen und nach Kräften für Unterbringung in konfessionsgleichen Familien Sorge zu tragen. Neben dieser gewaltigen Arbeit für die Jugend verlangte bald auch die Mitarbeit bei der „Stiftung für das Alter" die Kräfte der Karitassektion. Je mehr die Arbeit wuchs und je planmäßiger sie sich gestaltete, um so mehr machte sich die Notwendigkeit eines hauptamtlichen Karitassekretariates geltend. Nach längeren Bemühungen gelang es denn auch, in Luzern eine Schweizerische Karitaszentrale unter der Leitung von P. J. Räber O. P. glücklich einzurichten. Eine von den hochw. Schweizer Bischöfen bewilligte Jahreskollekte für Karitaszwecke ist bestimmt, den Grundstock zur Aufbringung der notwendigen Mittel für die Karitasarbeit zu bilden.

Eine ungemein rege Tätigkeit entfaltete schließlich die Soziale Sektion auf dem aktuellen Gebiete der sozialen Zeitfragen und Zeitaufgaben. Eingehend beschäftigte man sich z. B. mit den großen Problemen der Festsetzung von Mindestlöhnen und der Durchführung der Gewinnbeteiligung. Der Name Dr. Feigenwinter hatte ja weit über die Schweiz hinaus einen guten Klang. Müssen wir den Tod dieses sozialen Schweizer Führers beklagen, so finden wir den Generalsekretär des Volksvereins namentlich auf dem Gebiet der unmittelbar praktischen Sozialpolitik in voller Arbeit [2]. Wir müssen es uns versagen, hier auf die einzelnen, vom Volksverein und seinen befreundeten Verbänden vertretenen Forderungen in den Programmen und Eingaben der letzten Jahre einzugehen. Sie sind ein Beweis umsichtiger Arbeit, die auch vor neuen Problemen und Aufgaben nicht zurückschreckt. Auch auf dem Gebiet der katholischen und christlich-sozialen Arbeiterbewegung kam man in den letzten Jahren unter freudiger Mitarbeit des

---

[1] Vgl. z. B. die sehr reichhaltige Schrift: Dr. J. Müller, Die Stellung des Menschen im Völkerrecht nach der Theorie Pascal Fiores (Volksbildung Heft XIX). 8° (32 S.) Luzern 1921, Räber & Cie. Es wird besonders das Verhältnis der Einzelperson zum Völkerrecht in leichtverständlicher Form untersucht. Mit Rücksicht auf die schwebenden Entschädigungsforderungen kommt dieser Frage ja vermehrte praktische Bedeutung zu.

[2] Dr. A. Hättenschwiller, Die Alters-, Invaliden- und Hinterlassenen-Versicherung der Schweiz. 8° (28 S.) Luzern 1920, Räber & Cie.

Volksvereins ein gutes Stück voran. Vor allem galt es die faktische Alleinherrschaft der sozialistischen Verbände unter den Eisenbahnern und Buchdruckern zu brechen. Es konnten ihnen „mit erfreulichstem Erfolge" der „Verband des christlich-sozialen Verkehrspersonals der Schweiz" und die „Schweizerische Buchdruckergewerkschaft" entgegengestellt werden. Als einen Markstein in der Geschichte der katholisch-sozialen Bewegung der Schweiz bezeichnet das Jahrbuch die Gründung des Christlich-sozialen Arbeiterbundes, der auf einer von allen katholischen und christlich-sozialen Verbänden beschickten Konferenz zu Zürich am 22. Februar 1919 gegründet wurde. Über die Schweiz hinaus bekannt wurden dann diese Bestrebungen durch den Internationalen christlichen Arbeiterkongreß in Luzern 18.—21. März 1919, der das Wiedererstehen der Christlichen Gewerkschaftsinternationale einleitete. Der Arbeiterbundespräsident J. Scherer wurde in der Folge auch Präsident des Internationalen christlichen Gewerkschaftsbundes.

Ohne auf alle Anregungen einzugehen, die in diesen, für seine Arbeit so reichen Jahren für den Schweizerischen Volksverein gegeben wurden, sei schließlich noch auf den Schweizerischen katholischen Preßverein hingewiesen, der sich unter dem Präsidium von Dr. Pestalozzi-Pfyffer ebenfalls als eine der erweiterten Arbeitssektionen des Volksvereins darstellt.

Wir sehen, wie im letzten Jahrfünft aus dem einen Stamme des Schweizerischen Volksvereins sich immer zahlreichere kräftige Äste herauslösen, ohne jedoch die Verbindung mit dem Mutterstamm zu verlieren. In diesem organischen und planvollen Wachstum der schweizerischen sozial-karitativen Werke liegt ein besonderer Vorzug, der ihnen bei aller Mannigfaltigkeit innere Einheit und Einigkeit leichter verbürgt als dort, wo fast alle Zweige selbständig und nebeneinander aufwuchsen. Wir können der eifrigen und unermüdlichen Zentralleitung nur wünschen, daß als Lohn für ihre vielen, stillen Mühen der Schweizerische katholische Volksverein sich auch in den kommenden Jahren mächtig weiterentwickeln möge.

Constantin Noppel S. J.



Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau.

Die Freimaurerei als Gegenkirche.

Im Oktoberheft 1921 der „Stimmen der Zeit" (102, 32—33) stellten wir fest, daß sämtliche dort besprochenen „Versuche", welche bisher von Katholiken verschiedener Länder mit Gutheißung des Papstes Benedikt XV. unternommen wurden, um das Problem des zeitgemäßen Ausbaus der katholischen Weltorganisation zu lösen, darin übereinkommen, daß sie die Freimaurerei im weitesten Sinn des Wortes, wie sie in den päpstlichen Bullen und Enzykliken seit 1738 aufgefaßt ist, als die gegnerische Kulturmacht nennen, deren Bestrebungen und Wirken bei diesem zeitgemäßen Ausbau der katholischen Weltorganisation in erster Linie berücksichtigt werden müsse.

Um Mißverständnissen zu begegnen, welche unser Oktoberartikel bereits hervorgerufen hat, und um Irreführungen auch für die Zukunft vorzubeugen, weisen wir nachdrücklich darauf hin, daß wir bereits in diesem Oktoberartikel (S. 16) die dort besprochenen Projekte und die Bemühungen ihrer Urheber, sie zu verwirklichen, nur als „Versuche" bezeichneten, das Problem zu lösen, nicht aber schon als die wirklichen relativ endgültigen Lösungen dieses Problems selbst, und daß sie demgemäß auch nur als „Versuche", nicht aber als relativ endgültige Lösungen des Problems von Papst Benedikt XV. gutgeheißen sein konnten. Wie berechtigt diese unsere Auffassung war, geht aus einer neuesten öffentlichen Erklärung des Komitees für die Verwirklichung des Stegerschen Projekts hervor, an dessen Spitze jetzt Bischof Schrembs von Cleveland (Ohio) steht. In dieser Erklärung, welche in der holländischen katholischen Zeitung De Tijd in Amsterdam, vom 7. Januar 1922, abgedruckt ist, wird vom genannten Komitee selbst amtlich festgestellt, daß Papst Benedikt XV., auf eine Bitte dieses Komitees um eine „formelle Gutheißung" (formeele goedkeuring) ihres Projekts, die Antwort erteilt habe:

> De Bisschop dient niet het Doopsel, maar het Vormsel toe, d. h. der Bischof, und vor allem der Papst, als der Bischof der Bischöfe, spendet für derartige Unternehmungen nicht die Taufe, sondern die Firmung.

Projekte, die erst im Stadium der Vorbereitung sind und praktisch noch gar nicht oder noch nicht hinlänglich erprobt sind, ja noch nicht einmal eine einigermaßen endgültige feste Gestalt haben, daher sich erst in einem embryonalen Zustand befinden und einem noch ungeborenen Kinde gleichen, sind gar nicht geeignet, eine wirkliche, autoritativ-verbindliche kirchliche Gutheißung zu erlangen. Wenn eine solche autoritativ-verbindliche Gutheißung für derartige Projekte vorgetäuscht wird, so ist dies eine schärfstens zu mißbilligende Irreführung des Publikums.

Solange Projekte zur Lösung des zeitgemäßen, d. h. den gegenwärtigen Zeitverhältnissen möglichst vollkommen angepaßten Ausbaus der katholischen Weltorganisation sich im Stadium der Vorbereitung befinden, und selbst nach ihrer eventuellen autoritativ-kirchlichen Genehmigung, ist es, bei der unabsehbaren Menge der zu berücksichtigenden Momente, immer noch nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht aller durch besondere Kenntnisse und Erfahrungen oder durch hervorragende organisatorische Tüchtigkeit hierzu befähigten Katholiken, nach bestem Vermögen dazu beizutragen, daß die betreffenden Bemühungen nicht auf Abwege geraten und daß sie zu einem möglichst vollen Erfolge führen.

Das und nichts anderes ist es, was wir bei allen unsern Bemühungen in der Angelegenheit erstrebten und noch immer erstreben.

Zu ebendemselben Ende suchten wir auch eine harmonische Zusammenarbeit aller mehr oder minder in der gleichen Richtung tätigen katholischen Gruppen und Persönlichkeiten auf einer Linie sicherzustellen, auf welcher sich alle zusammenfinden könnten. Und als eine solche Linie erschien uns eben die bereits seit 1738 von allen Päpsten amtlich vorgezeichnete des Defensiv- und Offensivkampfes gegen die Freimaurerei im weitesten Sinne des Wortes, in welchem die Päpste, und unter ihnen vor allem Pius IX., Leo XIII., Pius X. und Benedikt XV., diesen Kampf, mit besonderer Rücksichtnahme speziell auf unsere gegenwärtigen Zeitverhältnisse, verstehen.

Im Interesse einer allseitigen Orientierung unserer Leser dürfen wir auch folgende weitere Mitteilungen nicht unerwähnt lassen:

Dieses Komitee besteht nunmehr aus fünf Mitgliedern: Bischof Schrembs, Präsident der Abteilung „Laienaktion" des Internationalen und des Nationalen katholischen Wohlfahrtsrates in den Vereinigten Staaten, Vorsitzender; Marquis de Comillas, Präsident der Junta Central de Acción Católica in Madrid; William P. Mara K. S. G., Ehrenvorsitzender der Westminster Catholic Federation; Alfons Steger, Sekretär; Jules Zirnheld, Expräsident der Fédération française des Syndicats d'Employés Catholiques in Paris.

Als augenblicklich von diesem Komitee verfolgter Hauptzweck erscheint die Begründung eines endgültigen Zentralbureaus zur Verwirklichung der vom Papste gewünschten „Katholischen Internationale" in Rom. Zu diesem Zwecke spendete Benedikt XV., als Stifter, 25000 Lire. Allen, welche eine mindestens gleiche Summe zeichnen, soll die Ehre zuteil werden, daß ihr Name in die Stifterliste eingetragen wird, an deren Spitze der Name Benedikts XV. selbst steht. Als Förderer dieses Projektes werden jetzt aufgeführt: die Kardinäle bzw. Erzbischöfe und Bischöfe: Logue, Primas von Irland; Mendes Bello, Patriarch von Lissabon; Bourne, Westminster; Almaras y Santos, Primas von Spanien; Csernoch, Primas von Ungarn; Piffl, Wien; Dubois, Paris; Schulte, Köln; Dougherty, Philadelphia; Ratti, Mailand; de Wetering, Utrecht; Korbáč, Prag; Goodier, Bombay; Duprat, Buenos Ayres; Schmid von Grüneck, Chur. (De Tijd 7. Januar 1922.)

Pius XI. bezeichnete die möglichst tatkräftige Fortsetzung des Pazifikationswerkes Benedikts XV. geradezu als die Hauptaufgabe seines Pontifikates und betonte in einer Dr. Steger gewährten Audienz, die möglichst rasche und zweckentsprechende Lösung des Problems der „Katholischen Internationale" als dringliche Gegenwartsaufgabe (The Tablet 11. März 1922, 309 f., und The Universe, London, 10. März 1922).

Diese neuerdings veröffentlichten Mitteilungen beweisen in der augenfälligsten Weise, mit welchem Nachdruck und Ernst der Apostolische Stuhl selbst das möglichst baldige Zustandekommen der von ihm so lebhaft ersehnten „Katholischen Internationale" betreibt, und wie verfehlt demgemäß die Haltung mancher katholischen Kreise und Tagesblätter war und ist, welche nicht bloß Mißgriffen von Förderern ihrer betreffenden Projekte, sondern auch der vom Apostolischen Stuhl erstrebten „Katholischen Internationale" selbst gegenüber einen zudem nicht gerade höflich ablehnenden Standpunkt einnahmen. Teilweise wurden in dieser Presse sogar positiv wahrheitswidrige Mitteilungen zu ungunsten solcher Projekte und der Förderer derselben verbreitet und deren Berichtigung verweigert.

Zur Ergänzung und Verstärkung dieser Aktion der kirchlichen Hierarchie behalten aber auch mehr oder weniger populäre Aktionen, wie die des P. Philippe in Brüssel für die katholische Völkerbundliga, der Grazer Zentrale, des Eucharistischen Völkerbunds, der Schriftstellerwoche von Paris, des Partito popolare in Italien, der verwandten Bestrebungen Marc Sangniers in Paris usw., ihre Bedeutung. Alle diese Aktionen tragen, jede in ihrer Art und in den Kreisen, in welchen diese Art der Agitation Anklang findet, ganz erheblich dazu bei, daß für die Absichten und Bestrebungen Benedikts XV. hinsichtlich der möglichst vollkommenen Lösung des für die Gegenwart vielleicht verhältnismäßig wichtigsten und dringlichsten aller katholischen Zeitprobleme in den weitesten Kreisen des Publikums ein richtiges Verständnis geweckt und die Vorbedingungen für eine erleuchtete Mitarbeit an dessen Verwirklichung geschaffen werden. Ein Offizierkorps oder ein Generalstab, so hervorragend auch seine taktische Befähigung sein mag, ist nur in dem Maße imstande, Großes zu leisten, als ihm geschulte Soldaten zur Verfügung stehen, die nötigenfalls fähig sind, auch aus eigener Initiative und selbständig im großen geistigen Kampfe unserer Tage das Richtige sofort zu finden und durchzuführen.

In einer schlagfertigen Armee muß vor allem möglichst große Eintracht und möglichst reibungslose, auf gegenseitigem Vertrauen und gegenseitiger Liebe beruhende Zusammenarbeit vorhanden sein. In dieser Hinsicht hat Benedikt XV. nichts mehr beklagt, als die in der großen Armee der streitenden Kirche Gottes selbst bestehenden tiefgreifenden Spaltungen und Zerwürfnisse. Offriamo volentieri la vita per la pacificazione del mondo, „Wir bringen gern Unser Leben für die Pazifikation der Welt zum Opfer" — war einer seiner letzten Aussprüche, in dem er das Streben seines ganzen Pontifikats treffend zusammenfaßte. Wie können Katholiken diese Pazifikation der Welt wirksam fördern, wenn sie nicht einmal unter sich selbst und nicht einmal in engsten Kreisen, die sich ex professo mit Projekten zur Völkerversöhnung befassen, im Geiste christlicher Liebe die Eintracht zu wahren wissen?

Um nach dieser notwendigen Abschweifung wieder zum eigentlichen Thema dieses Artikels zurückzukehren, welches sehr geeignet ist, die wünschenswerte harmonische Zusammenarbeit aller katholischen Gruppen und Persönlichkeiten zu fördern, so fassen die amtlichen päpstlichen Aktenstücke die Freimaurerei, welche seit 1738 in den sozial einflußreichen Kreisen der Gesellschaft in der ganzen christlich-abendländischen Welt rasch großen Einfluß gewann, mehr und mehr als die Hauptgegnerin der katholischen Kirche auf, um welche, wie um einen Kristallisationskern, sämtliche mehr oder minder geistes- und gesinnungsverwandten Elemente, Richtungen und Machtfaktoren sich gruppieren. Für den Kampf gegen diese hauptsächlichste, alle übrigen kirchenfeindlichen Elemente um sich scharende feindliche Kulturmacht, im großen „modernen" Weltkulturkampf, der seit 1738 einsetzte, legten sie das Hauptgewicht auf die Bekämpfung der freimaurerisch-liberalen Fundamentalgrundsätze und Täuschungs- und Geheimbundmethoden.

Diese freimaurerisch-liberalen Fundamentalgrundsätze und Methoden übernahm sowohl die moderne Freimaurerei als der moderne Liberalismus von der radikalen naturalistisch-deistischen Bewegung, welche Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts in den höheren englischen Gesellschaftskreisen mehr und mehr um sich griff. Der Hauptinspirator der durch die Annahme des ersten modern-freimaurerischen Konstitutionsbuches im Januar 1723 begründeten modernen Freimaurerei, deren Geist zum kirchlich-gläubigen Geist der alten Baulogen in diametralem Gegensatz steht, Br.·. Martin Folkas, von 1714 an Vizepräsident und später Präsident der Royal Society in London, war ein völlig materialistischer Religionsspötter (wie es später die Brr.·. Helvetius und Voltaire in Frankreich waren), unter dessen unheilvollem geistigen Einfluß die 1721—1725 maßgebenden Londoner Großlogenkreise ganz und gar standen[1]. Voltaire, das anerkannte Haupt der Enzyklopädisten, wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach, ebenfalls bereits vor 1729 in London in die Freimaurerei aufgenommen. Das Grundprinzip, zu welchem sowohl die wesentlich deistisch-naturalistische Freimaurerei als der ganz gleich gerichtete enzyklopädistische Liberalismus sich bekannten und zu welchem die gesamte Freimaurerei, auf Grund der von

---

[1] Vgl. darüber unsere Ausführungen in dieser Zeitschrift 93 (1917) 251 bis 278; im Artikel Masonry: Catholic Encyclopedia IX (Neuyork u. London 1911) 771—788; in der Revue Internationale des sociétés secrètes (Paris 1912, März); in der Civiltà cattolica (Rom 1911) vol. I, 2—17 und in den folgenden Heften.

allen wahren Freimaurern als oberste freimaurerische Norm betrachteten sog. „Alten Pflichten" eines Freimaurers, sich heute noch bekennt, ist das Prinzip der geistigen und sittlichen Autonomie des Menschen — jeder „heteronomen", d. h. nicht von dem Inhaber dieser Autonomie selbst sich herleitenden Autorität gegenüber. Dieses freimaurerische Grundprinzip, das in den unveräußerlichen angeborenen Menschen- und Bürgerrechten von 1789 seinen Ausdruck fand, ist auch heute noch ebenso das Grundprinzip des folgerichtigen Liberalismus[1].

Dieses freimaurerisch-liberale Grundprinzip ist, wie jedermann sofort sieht, wenigstens in seiner praktischen Auswirkung wesentlich atheistisch und antichristlich und muß, folgerichtig praktisch durchgeführt, auch zum theoretischen Atheismus und Antitheismus führen. Die große Mehrzahl, namentlich angelsächsischer und germanischer Freimaurer verwahrt sich zwar energisch gegen den Vorwurf des Atheismus. Dabei bleibt aber bestehen, daß nach ihrer eigenen Erklärung die Freimaurerei als solche nicht-„theistisch" im Sinne eines obligatorischen Glaubens an einen „persönlichen" Gott ist. „Nicht-theistisch" ist aber „atheistisch". Eine nicht positiv-„theistische" Genossenschaft sittlich-kultureller Art, wie die Freimaurerei, wirkt notwendigerweise im atheistischen und antitheistischen Sinne, so emphatisch auch einzelne Freimaurer und selbst freimaurerische Großlogen sich zum Gottesglauben als der unentbehrlichen Grundlage der Freimaurerei bekennen mögen. Die rein idealistisch, d. h. im Sinne rein menschlicher Ideale des Wahren, Guten und Schönen, oder pantheistisch-naturalistisch orientierten Gottesbegriffe, welche von hervorragendsten Freimaurern aller Länder vertreten zu werden pflegen, stellen in Wahrheit nur eine schlecht verhüllte Gottsleugnung dar. Auf Grund eines in Wahrheit nur nominellen Gottesglaubens, dessen Inhalt in der Freimaurerei grundsätzlich, kraft ihres Grundprinzips der geistigen und sittlichen Autonomie oder der absoluten Denk- und Gewissensfreiheit, völlig schrankenlos der individuellen Deutung jedes einzelnen Freimaurers oder Profanen ausgeliefert ist, läßt sich keine wahre sittliche Ordnung begründen. Denn eine solche kann nur auf Grund eines von einem übermenschlichen höchsten Wesen, das mit den göttlichen Eigen-

---

[1] Über die Zusammenarbeit der Freimaurerei und der enzyklopädistischen Propaganda bei Vorbereitung und Durchführung der Revolution von 1789 vergleiche Gruber, Freimaurerei, Weltkrieg und Weltfriede[2] (Wien 1917) 13—18 und Gustave Bord, La conspiration révolutionnaire de 1789 (Paris 1909).

schaften der Allmacht, der Allwissenheit und der absoluten Heiligkeit, Unabhängigkeit und Souveränität ausgerüstet ist, der menschlichen Natur wie der ganzen Weltordnung in deren innerstem Wesen selbst eingegrabenen und mit entsprechenden göttlichen Sanktionen versehenen und daher allseitig mit göttlicher Majestät ausgestatteten, aller menschlichen Willkür, von einzelnen wie von ganzen Völkern und der ganzen Menschheit aller Zeitalter, völlig entrückten göttlichen Sittengesetzes wirksam aufgerichtet und gewahrt werden. Ohne eine solche im Wesen des Menschen, der Weltordnung und Gottes selbst unerschütterlich und unverrückbar verankerte „theistisch"-sittliche Ordnung entbehrt auch die ganze rechtliche, staatliche und soziale Ordnung der menschlichen Gesellschaft jeglichen festen Haltes.

Da demnach das genannte freimaurerisch-liberale Grundprinzip der geistigen und sittlichen Autonomie des Menschen in sich grundfalsch und in seinen naturnotwendigen Folgen, wie für den einzelnen Menschen, so auch für die ganze menschliche Gesellschaft, im denkbar höchsten Grade verderblich ist; da es, folgerichtig durchgeführt, sofort zum Anarchismus auf sittlichem, rechtlichem, politischem und sozialem Gebiete und dadurch zum Untergang wie der einzelnen Menschen so auch der ganzen menschlichen Gesellschaft führen müßte, ist eine streng folgerichtige Durchführung desselben bis in seine letzten Konsequenzen überhaupt nicht möglich. Den Grad der Folgerichtigkeit dieser Durchführung bestimmen tatsächlich persönliche, Gruppen- und Klasseninteressen. Und auch die Propaganda für diese teilweise Durchführung des freimaurerisch-liberalen Grundprinzips ist wieder nur möglich durch entsprechende, die objektive Wirklichkeit und Wahrheit verschleiernde Täuschungs- und Geheimbundmethoden. Diese Täuschungs- und Geheimbundmethoden, welche den Kern der freimaurerisch-liberalen Anpassungsmethoden bilden, wurden besonders in der Symbolik und in der Ritualistik verschiedener sog. schottischer Systeme der romanischen Freimaurerei mit einer kaum zu übertreffenden Raffiniertheit ausgebildet, wobei wieder das 1776 begründete Illuminatensystem des deutschen Br.·. Adam Weishaupt vielfach zum Vorbild diente, welches auch auf die deutsche Freimaurerei erheblichen Einfluß ausübte. Weishaupt selbst hinwieder war bei Ausarbeitung dieses Systems von der französischen freimaurerisch-enzyklopädistischen „Aufklärung" beeinflußt.

Wenn Prof. Steger in seiner eingangs erwähnten, im Namen des ganzen „Vorbereitenden Komitees" abgegebenen Erklärung nur „die internationalen Or-

ganisationen der Sozialdemokraten und der Kommunisten" als die gegnerische Macht bezeichnet, gegen welche die Katholiken in der von Benedikt XV. erstrebten „Katholischen Internationale" organisiert werden sollen, und wenn er den Kampf, den die Katholiken gegen diese gegnerische Macht zu führen haben, bloß als einen „Abwehr" (verweer)-Kampf kennzeichnet, so befindet er sich mit dem amtlichen päpstlichen Standpunkt, wie er namentlich in den Enzykliken und sonstigen Kundgebungen Pius' IX. und Leos XIII. klar ausgesprochen ist, sicher nicht im Einklang.

Wären nicht durch den deistisch-naturalistischen Freimaurerbund und Liberalismus seit 1738 die freimaurerisch-liberalen Grundsätze und Täuschungs- und Geheimbundmethoden, welche von diesen Päpsten trefflich geschildert werden, im öffentlichen und privaten Leben der Menschen zur Geltung gebracht worden, und würden diese Grundsätze uud Methoden, allerdings bloß im Dienste ihrer eigenen Standes- und Parteiinteressen, nicht immer noch in Geltung erhalten, so hätten die revolutionären Parteirichtungen des Sozialismus, des Anarchismus und des bolschewistischen Kommunismus nie und nimmer die für die ganze menschliche Gesellschaft bedrohliche Bedeutung erlangen und behaupten können, die sie in der Tat erlangt und bis auf den heutigen Tag behauptet haben. Die verschiedenen Formen des modernen Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus sind nur Äste und Zweige an dem einen großen, die ganze Welt überschattenden Baum des deistisch-naturalistischen modern-freimaurerischen Liberalismus und die Ausbeutung der Grundsätze und Methoden dieses Liberalismus im Dienste der Klasseninteressen des vierten Standes: des Proletariates.

Nicht das noch so eifrige Streben nach Wahrung ihrer Klassen-, Standes- und Parteiinteressen ist es, was den bösartigen Charakter, wie des egoistisch-kapitalistischen Bourgeois- so auch des revolutionären sozialistischen, anarchistischen und kommunistischen Proletarier-Liberalismus bestimmt, sondern nur die genannten freimaurerisch-liberalen Grundsätze und Methoden sind es, auf deren Grund die Wahrung dieser Klassen- und Parteiinteressen sich vollzieht.

Der Sieg dieser Grundsätze und Methoden über die christlichen Grundsätze und Methoden führte im 18. Jahrhundert zur französischen Revolution von 1789, in welcher die freimaurerisch-liberalen Grundsätze und Methoden im Interesse des dritten Standes verwirklicht wurden, an den so die Vorherrschaft in der abendländischen Gesellschaft überging; und im 19. und 20. Jahrhundert zur sozialistisch-kommunistischen revolutionären Bewegung zugunsten der Klassen- und Parteiinteressen des vierten Standes.

Die geistige Führung bei dieser ganzen revolutionären Entwicklung ging naturgemäß an die französische Freimaurerei und in dieser selbst wieder an den Großorient von Frankreich über, weil diese freimaurerischen Verbände seit 1738 am beharrlichsten und folgerichtigsten und dadurch am wirkungsvollsten die genannten freimaurerischen Grundsätze und Methoden zur Erreichung ihrer revolutionären Endziele durchführten. Daher haben wir im Nachfolgenden in erster Linie den Großorient in Frankreich und die Wirksamkeit ins Auge zu fassen, welche er in seiner Zusammenarbeit mit geistesverwandten Verbindungen und Elementen der ganzen Welt be-

hufs Durchführung seiner revolutionären Endziele in Frankreich und im gesamten christlichen Abendlande entfaltete.

Daß der Großorient von Frankreich im Verein mit allen romanischen und sonstigen Freimaurer- und Freidenkervereinen, die ihm, von ihm bewußt oder unbewußt, direkt und indirekt geistig beeinflußt und geführt, Gefolgschaft leisten, als die in einem Kampfe auf Tod und Leben, die katholische Kirche bis zu deren gänzlicher Vernichtung rücksichtslos und schonungslos bekämpfende Gegenkirche bezeichnet werden muß, kann keinem Zweifel unterliegen.

Unter den zahlreichen maßgebenden, bezüglichen, freimaurerischen Kundgebungen stellen wir zwei voran, in welchen dies in der denkbar bestimmtesten Weise mit nackten Worten ausgesprochen ist.

Die erste dieser Kundgebungen hat deshalb für deutsche Leser ein besonderes Interesse, weil sie von Br.·. Charles Bernardin, 33.·., Friedensrichter in Pont-à-Mousson und Stuhlmeister von Nancy, herrührt, welcher vor dem Weltkrieg, 1901—1914, als Hauptagent des Großorients von Frankreich, mit ganz besonders großem Eifer und Erfolg für die Annäherung zwischen deutschen und französischen Brrn.·. behufs rascherer Verwirklichung der revolutionären Ideale des Großorients von Frankreich tätig war[1] und es tatsächlich erreichte, daß der deutsche Großlogenbund am 3. Juni 1906, 27. Mai 1909 und 4. Juni 1911 bezügliche Beschlüsse faßte. In Gegenwart deutscher Brr.·. hielt Br.·. Bernardin, 33.·., einer der unterrichtetsten und tiefsteingeweihten französischen Freimaurer, seine Zunge allerdings im Zaum. In vertrautem Kreise völlig gleichgesinnter französischer Brr.·. hingegen ließ er derselben, besonders bei Schlußbanketten von Kongressen, freien Lauf. Bemerkenswert für unser Thema ist unter diesem Gesichtspunkte vor allem die lange Toastrede, welche er beim Schlußbankett des Regionalen Kongresses (25.—28. Mai 1911) der ihm am nächsten stehenden Freimaurer des östlichen Frankreichs in Belfort am 28. Mai 1911 hielt. Er führte im wesentlichen wörtlich aus:

„Ich bringe mein Hoch aus ... auf das Volk, welches die Revolution gemacht hat; auf die Konventsmitglieder und besonders auf ihre Führer Vergniaud, Saint-Juste, Robespierre; auf Br.·. Mollard, den Jura-Senator ..., auf Dreyfus und Ferrer und auf alle Opfer der Tyrannen."

„Meine Brr! Als Pioniere der menschlichen Entwicklung bahnen wir die Wege, welche zur Cité heureuse [d. h. im Sinne des Großorients von Frankreich zu der von aller geistlichen und weltlichen Tyrannei, von Religionen und Staatseinrichtungen, Fürsten und Pfaffen befreiten, den Weltfrieden für immer sichernden freimaurerischen Weltrepublik] führen, und schaffen alle Hindernisse fort, welche sich der Menschheit auf der Bahn zu diesem Endziel entgegenstellen. Wir gehören nicht zu den Herdenmenschen [des vulgären Liberalismus], welche diesen Weg mitwandeln, ohne sich recht darüber klar zu sein, wohin die Reise eigentlich geht."

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 90 (1915) 155—172.

„... Die Freimaurerei ist ein unermeßlich großzügiges Laboratorium, in welchem sämtliche Ideen der Außenwelt, mögen sie auch [wie z. B. die Ideen der königstreuen Berliner Freimaurer und die anarchistischen Ideen der Brr.·. Ferrer von Barcelona und des belgischen Generalsekretärs der Internationalen Freidenker-Liga Br.·. Furnemont, des Großredners des Großorients von Belgien,] noch so sehr im Gegensatz zueinander stehen, zusammentreffen und [in entsprechender Verarbeitung] sich klären und läutern, um alsdann ihre Lichtfülle über die ganze Welt hin auszustrahlen."

„Überlassen wir den Freidenker-Vereinigungen, welche wir überall ins Leben rufen und fördern müssen, die Sorge dafür, die Pfaffen aufzufressen (le soin de manger le curé)!"

„Hoffen wir, daß der erste Zyklus unserer sozialen Evolution [richtiger: Revolution!] sich folgerichtig fortentwickle: Das Gesetz betreffend die Trennung von Staat und Kirche muß bis in seine letzten Konsequenzen vervollständigt und unerbittlich durchgeführt werden. Es wäre töricht von uns, wenn wir die Waffen niederlegen und auf unsern Lorbeeren ausruhen wollten. Vergessen wir nicht, daß wir die Gegenkirche sind!"

„Bemühen wir uns in unsern Logen, den religiösen Einfluß in jeder Form, in der er uns begegnet, auch in der Form, in welcher er außerhalb und überhalb des Klerikalismus zutage tritt, zu beseitigen![1] Vergessen wir nie, daß wir die Gegenkirche (la Contre-Église) sind, und daß unsere Aufgabe nicht eher erfüllt ist, als am Tage, an welchem unser furchtbarer (redoutable) Gegner völlig unschädlich gemacht ist."

„Dieser Tag ist noch nicht gekommen. Die Bestie (la bête) ist zwar, wie wir zugeben müssen, tödlich getroffen. Doch ist noch immer zu befürchten, daß sie, in den Konvulsionen ihres Todeskampfes, mit dem Mute der Verzweiflung, sich nochmals zu wütenden Angriffen aufraffe."[2]

Ein anderer sehr angesehener und wohlunterrichteter Freimaurer, der sowohl Mitglied des Großorients als der Großloge von Frankreich und lange Jahre hindurch Herausgeber der Pariser freimaurerischen Zeitschrift Acacia war, Br.·. Charles M. Limousin, ergänzt die Ausführungen des Br.·. Bernardin durch folgende weitere Feststellungen:

„In den Ländern katholischer Religion kann man die Freimaurerei als Gegenkirche bezeichnen. Sie ist dort die Gegnerin der katholischen Kirche, deren Hierarchie und Organisation sie ihre eigene Hierarchie und Organisation entgegenstellt. Dies ist der Fall in Frankreich, Belgien, Italien, Spanien, Portugal und im ganzen spanischen Amerika."[3]

---

[1] Efforçons-nous dans nos LL.·. d'éliminer l'influence religieuse, sous quelque forme qu'elle se présente, en dehors et au-dessus du cléricalisme!

[2] Abgedruckt in der Franc-Maçonnerie démasquée (Paris 1912) 17—21.

[3] Auszug aus einer Abhandlung des Br.·. Limousin, welche, in der Sitzung der „Statistischen Gesellschaft" in Paris am 19. Juni 1907 vorgelegt und in der Zeitschrift dieser Gesellschaft veröffentlicht, im „Bulletin des Internationalen freimaurerischen Bureaus" des bekannten Br.·. Quartier-la-Tente, 33.·., 1907, S. 97, wieder abgedruckt wurde.

Zu letzterer einschränkender Kennzeichnung der Freimaurerei als Gegenkirche ist zu bemerken, daß die moderne Freimauerei tatsächlich schon im ersten Konstitutionsbuch von 1723, der grundlegenden, maßgebendsten Urkunde des gesamten Freimaurerbundes aller Länder, der römisch-katholischen Kirche als Gegenkirche entgegengestellt ist. Denn im Artikel 6 § 2 der Grundpflichten des modernen Freimaurers wird in diesem Konstitutionsbuch „die Religion, zu welcher sich die modernen Freimaurer bekennen", nämlich: die Religion, in der „alle Menschen" „aller Nationen, Rassen, Volksstämme und Sprachen", und demnach auch aller Zeiten, „übereinstimmen", in echt deistischem Sinn, als die wahrhaft „katholische Religion"; und somit die Religion der „römisch"-katholischen „Gemeinschaft", „aus der die britischen Nationen (im 16. Jahrhundert) sich ausgeschieden haben", als pseudo-katholische Religion hingestellt: „we being only, as Masons, of the Catholick Religion above (in Artikel 1 der Alten Pflichten) mentioned; we are also of all Nations, Tongues, Kindreds and Languages and are resolved against all Politicks". „This Charge has been always strictly enjoin'd and observed; but especially ever since the Reformation in Britain or the Dissent and Secession of these Nations from the Communion of Rome." Schon kraft ihres Fundamentalprinzips der absoluten, durch keinerlei „Sektengeist", d. h. durch keinerlei Art von Kirchentum und von religiösem und philosophischem Dogma beengte Denk- und Gewissensfreiheit, zu der sich alle Freimaurer grundsätzlich bekennen, wenn sie derselben auch praktisch häufig zuwiderhandeln, — eines Prinzips, welches in der gesamten angelsächsischen Freimaurerei durch das Wort unsectarian oder non-sectarian ausgedrückt zu werden pflegt, stellt sich die Freimaurerei, als Gegenkirche, in diametralen Gegensatz zur historisch allein zur Führung dieser Bezeichnung berechtigten wahren „Katholischen Kirche"[1].

Hinsichtlich der für die Verwirklichung der revolutionären Endziele des Großorients von Frankreich sehr wichtigen Beihilfe des radikalen, vielfach sozialistischen und anarchistischen Freidenkertums der ganzen Welt, welche Br.·. Bernardin erwähnt, seien gleich hier

[1] Vgl. über die „Alten Pflichten" eines „modernen" Freimaurers meine Artikel in dieser Zeitschrift 93 (1917) 251—278 und Masonry in der Catholic Encyclopedia IX (Neuyork u. London 1911) 771—786.

die unentbehrlichsten Angaben eingeschaltet. Die revolutionäre Tätigkeit dieses Freidenkertums ist besonders durch den 1880 begründeten Internationalen Freidenkerbund, welcher seit 1900 ganz und gar unter der Leitung und geistigen Führung der romanischen Freimaurerei, und damit tatsächlich in erster Linie des Großorients von Frankreich, steht, völlig in den Dienst des Weltrevolutions-Ideals dieses Großorients gestellt. Um den Lesern von der weiteren Ausbreitung und dem Geist dieses Freidenkerbundes selbst einen Begriff zu geben, seien aus den unten angegebenen und andern Quellen folgende Einzelheiten verzeichnet.

Internationale Kongresse dieses Freidenkerbundes fanden statt in London 1882; Amsterdam 1883; London 1887; Paris 1889; Madrid 1892; Brüssel 1895; Paris 1900; Genf 1902; Rom 1904; Paris 1905; Buenos Aires 1906; Prag 1907; Brüssel 1910 usw.

Für die enge Zusammenarbeit des radikalen internationalen Freidenkerbundes mit der romanischen Freimaurerei ist, unter vielem andern, der Anfang September 1913 im Berliner „Freidenker" Nr. 17 erschienene Aufruf zur Teilnahme an dem vom Großmeister und Großkommandeur der portugiesischen Freimaurerei, Br.·. Magalhães Lima, 33.·., dem Hauptagitator im Dienste der portugiesischen Revolution, für den Oktober 1913 nach Lissabon einberufenen internationalen Freimaurer-Kongreß höchst bezeichnend. Derselbe lautet:

„Der Kongreß von Lissabon wird, dank der Teilnahme und dem Wetteifer der Verfechter und Lehrer des freien Denkens von großem Erfolg begleitet sein. Er wird eine zweifache Kundgebung bedeuten: eine Kundgebung gegen die römische Kirche, welche auf ihren Eucharistischen Kongressen dem menschlichen Geist und dem gesunden Menschenverstand Zwang anzutun sucht, — und eine Kundgebung zu Ehren der portugiesischen Republik, die seit ihrer Begründung bestrebt ist, alle ihre Einrichtungen zu verweltlichen. Zum Kongreß von Lissabon werden daher hiermit eingeladen: die Freimaurerlogen, die Universitäten und Lehranstalten, die Volkshochschulen, die freireligiösen Gemeinden, die Vereinigungen antiklerikaler Studenten, alle liberalen, republikanischen und sozialdemokratischen Komitees, — kurz alle Gruppen, welche die Schädlichkeit der Kirche und das Prinzip der Geistes- und Gewissensfreiheit anerkennen." [1]

Dieser Aufruf kennzeichnet zugleich auch schon den Geist, der die Zusammenarbeit zwischen romanischer Freimaurerei und dem radikalen Freidenkertum aller Länder beherrscht. Der Verwaltungssekretär des „Nationalen Freidenkerbundes", Marcel Crétois, beleuchtet diesen Geist des für das ganze internationale Freidenkertum vor allem maßgebenden französischen Freidenkertums noch genauer durch folgende weitere Erklärung:

---

[1] Abgedruckt in der „Germania" vom 7. Sept. 1913.

„Das Programm des französischen Freidenkertums kann gegenwärtig in folgenden Sätzen zusammengefaßt werden: Nach der Durchführung der Trennung von Staat und Kirche — Ist diese Trennung auch tatsächlich durchgeführt? — bleibt uns noch die Aufgabe, den Priester aus der Familie zu verjagen. Das zeichnet den Freidenkergruppen den Weg vor. Sie müssen nicht bloß antiklerikal, sondern antireligiös sein. Sie müssen auf die Verweltlichung des gesamten menschlichen Lebens hinarbeiten, indem sie dafür sorgen, daß weltliche (laïques) Feste der Nation und der Familie, Erinnerungsfeiern an die Opfer der Inquisition und des religiösen Fanatismus und Aberglaubens (z. B. an La Barre, Michael Servet usw.); weltliche Feiern zur Sicherung des weltlichen Charakters aller Äußerungen des Familien-, Gemeinde- [und Staats-] Lebens; populäre philosophische Konferenzen sich allenthalben einbürgern, welche geeignet sind, das geistige Niveau der arbeitenden Volksmassen zu heben, um dieselben zu befähigen, mit Verständnis sich mit den großen soziologischen Problemen von allgemeinem Interesse zu beschäftigen. Um es kurz mit einem Worte zu sagen, muß der Boden für eine Neugestaltung der Gesellschaft vorbereitet werden, in welcher, in allen ihren Ordnungen und Beziehungen, das Ideal der Gerechtigkeit, der Schönheit und der Güte verwirklicht wird." [1]

Reichlichstes Licht aber über die wahren Endziele, welche bei dieser Zusammenarbeit der romanischen Freimaurerei auf dem Freidenkertum und dem Liberalismus der ganzen Welt tatsächlich erstrebt werden, verbreiten die sowohl mit Rücksicht auf den Moment, in dem sie erfolgten, als auf ihren Inhalt und hochamtlichen Charakter und die tatsächliche Wirkung, welche sie in Frankreich und in der ganzen Welt auf die neuere Entwicklung ausüben, maßgebendsten Kundgebungen des Großorients von Frankreich:

1. Die Programmrede, welche Br∴ Babaud-Laribière, — der vom 11. Juni 1870 an Großmeister und vom 5. September 1871 an, dem Datum, an welchem die Großmeisterwürde im Großorient von Frankreich als monarchische Reminiszenz abgeschafft wurde, „Präsident des Ordensrates", der höchsten Exekutivbehörde des Großorients war, — am 10. Juli 1869 als Großredner des Großorients, auf dessen allgemeiner Jahresversammlung, hielt. Das Programm, das Br∴ Babaud-Laribière in dieser Rede entwickelte, kann als das grundlegende Programm für die ganze neuere Entwicklung der dritten französischen Republik seit 1870 bezeichnet werden (vgl. diese Zeitschrift 90 [1915/16] 157 f.).

2. Die an sich und besonders in ihrer Auswirkung für den Verlauf der Ereignisse in der ganzen Welt noch viel maßgebenderen Kundgebungen anläßlich des vom Großorient von Frankreich zur Jahrhundertfeier der französischen Revolution 1889 veranstalteten Internationalen Freimaurerkongresses, unter welchen die offizielle Programmrede des Br∴ Francolin die wichtigste ist (vgl. a. a. O. 164).

---

[1] Almanach Annuaire de la Libre Pensée Internationale 1908, 129—136.

3. Die Programmrede des eben neuerwählten „Präsidenten des Ordensrates des Großorients von Frankreich", des Senators Br∴ Noel August Delpech, 18∴, auf der allgemeinen Jahresversammlung des Großorients vom 15. bis 26. September 1902, welche die Steigerung des anläßlich der Dreyfus-Affäre zu neuer intensivster Gluthitze entfachten französischen Kulturkampfes auf seinen Höhepunkt einleitete.

Im Sinne der sowohl von französischen als italienischen Freimaurern allgemein und in allen ihren maßgebenden Kundgebungen einmütig vertretenen Auffassung dieser Devise bedeutet auch die Losung der Programmrede Br∴ Babaud-Laribières: Friede und Freiheit praktisch das freimaurerische Weltrepublik-Ideal auf Grundlage des möglichst vollkommen durchgeführten freimaurerischen Fundamentalprinzips der geistigen und sittlichen Autonomie des Menschen, sowohl auf religiösem oder irreligiösem als auf den politischen und sozialen Gebieten. Denn solange Religionen und Monarchien im gesellschaftlichen menschlichen Leben eine ernsthafte Rolle spielen und soziale und politische Ungleichheiten auf Kosten der allen Menschen gleicherweise angeborenen unveräußerlichen Menschenrechte bestehen, ist die Herstellung eines wirklichen und dauerhaften Weltfriedens auf Grundlage der genannten Devise, wie sie die Großoriente von Frankreich und Italien auffassen, unmöglich.

In Wirklichkeit konzentrierte sich die gesamte sozialpolitische und kulturelle Tätigkeit der französischen Freimaurer unter der dritten Republik so gut wie ausschließlich auf die Regelung des Unterrichts- und Volksbildungswesens und des Vereinswesens nach Maßgabe des genannten freimaurerischen Kulturideals, gemäß welchem die Freimaurerei unter der geistigen Führung des Großorients nicht nur die katholische Kirche, sondern überhaupt sämtliche historische Religionsgenossenschaften, welche irgendwie übermenschlich und übernatürlich orientiert sind, beseitigen und ersetzen sollte. Auch für die in der Verfolgung und Unterdrückung der religiösen Orden und im französischen Gesetze über die Trennung von Staat und Kirche durchgeführte Regelung des Vereinswesens und für alle übrigen antiklerikalen Gesetze, wie z. B. über die Ehescheidung und die Leichenverbrennung, war wieder die Regelung des Unterrichts-, Erziehungs- und Volksbildungswesens als oberster leitender Gesichtspunkt maßgebend.

Als Hauptinstrument bei der Vorbereitung und Durchführung aller betreffenden Reformen diente der französischen Freimaurerei die von Br∴ Jean Macé im November 1866 begründete französische Unterrichtsliga, welche als profane Außenorganisation der französischen Freimaurerei bei Durchführung ihrer Volksbildungs- und Vereinspolitik eine ganz außerordentliche Bedeutung erlangte. Br∴ Babaud-Laribière trat in der

Jahresversammlung des französischen Großorients von 1870, gleich nach seiner Installation als Großmeister am 11. Juni 1870, aufs wärmste für diese Unterrichtsliga ein und erklärte, daß Br.·. Jean Macé, schon allein als Begründer dieser Liga eines öffentlichen Denkmals würdig sei. Auf seinen Antrag faßte die Jahresversammlung sofort begeistert durch Akklamation einen Beschluß, welcher den Großorient beauftragte, mit dem Aufgebot seines ganzen Einflusses für die Durchführung des unentgeltlichen, obligatorischen, weltlichen (gratuite, obligatoire, laïque) Unterrichts einzutreten[1]. Schon am 17. Juni 1870 veranlaßte der Großmeister den Br.·. Jules Simon, der Kammer eine betreffende Petition des Großorients zur Kenntnis zu bringen[2].

Nachdem die Durchführung der Kulturpolitik der französischen Freimaurerei in Frankreich selbst schon hinlänglich weit fortgeschritten zu sein schien, trafen sowohl der Großorient von Frankreich als die französische Unterrichtsliga schon von mindestens 1884 an systematische Vorbereitungen zur Veranstaltung von internationalen Kongressen, deren Hauptzweck war, soviel als möglich die Freimaurerverbände und gleichgesinnte Organisationen und Elemente der ganzen Welt für die Mitarbeit zur Verwirklichung ihrer Bundesideale zu gewinnen[3].

Auf dem Jahreskongreß der Unterrichtsliga von Tours, Sitzung vom 17. April 1884, brachte Br.·. Dide im Verein mit Journault zuerst den bezüglichen Antrag ein. Die leitenden Ideen, die er dabei zur Geltung brachte, waren:

„Wir sind die Söhne der Revolution, die Söhne von 1789." „Diese Revolution setzen wir fort, ohne sie zu beendigen." „Die Jahrhundertfeier der französischen Revolution muß in ganz Frankreich festlich begangen werden" (wiederholter stürmischer Beifall). „Wir müssen sofort diese Propaganda betreiben. Unsere Konferenzredner müssen im Dienste derselben bis in die kleinsten Ortschaften dringen, um den Massen zum Bewußtsein zu bringen, daß es sich hier um ihre eigenste Sache handle."[4] „Die Liga für alle großen Initiativen muß Europa die neue Gesetzestafel der Menschenrechte vor Augen halten und dadurch bewirken, daß wir unsern Besiegern beibringen können, daß sie nur die materielle, wir aber die moralische Macht sind: die Nation der Menschenrechte, die Nation der Republikaner."[5]

---

[1] Bulletin du G.·. O.·. de France 1870/71, 296.

[2] Ebd. 297. Über die weitere Tätigkeit der französischen Unterrichtsliga usw. vgl. Kühn, Der Nationalismus 1870—1889 146—156.

[3] Sitzung des Kongresses von Tours vom 17. April 1884. Bulletin 329—332.

[4] Bulletin 329 f. [5] Ebd. 331 f.

Durch ein Rundschreiben vom 15. Mai 1887 an die Logen seiner Obedienz nahm der Großorient von Frankreich, amtlich und direkt, in großem Maßstabe, die Vorbereitung eines Internationalen Freimaurer-Kongresses zur Jahrhundertfeier der französischen Revolution in die Hand. Derselbe fand am 16. und 17. Juli 1889 statt. Das Programm für diesen Kongreß kennzeichnete der Großorient selbst in einem Rundschreiben (Nr. 24 vom 2. April 1889) an die Logen seiner Obedienz durch folgende Tagesordnung, die er für denselben aufstellte:

1. „Unsere Geschichte, unsere Lehren, unsere Endziele werden durch die hierzu berufensten Brr.∴ dargelegt und beleuchtet werden.

2. Die an unserer Konstitution, besonders in den letzten Jahren, vorgenommenen Änderungen, welche die Sicherung der vollkommensten Gewissensfreiheit zum Zweck haben und die demokratische Organisation unseres Verbandes werden den Vertretern der auswärtigen Verbände erklärt.

3. Die Mittel, die Bande der Solidarität auf alle Freimaurer der Welt auszudehnen, werden den Gegenstand von Anträgen bilden, welche auf dem Kongreß zur Beratung kommen.

4. Die Freimaurerei, welche die Revolution von 1789 vorbereitete, hat die Pflicht, deren Werk fortzusetzen. Der gegenwärtige Zustand der Geister verpflichtet sie hierzu.“ [1]

Dieses Programm und die Art und Weise, wie es tatsächlich durchgeführt wurde, waren systematisch darauf berechnet, die ganze Freimaurerei und das ganze Freidenkertum der Welt in den Dienst der Gegenwarts- und Zukunftsideale des Großorients von Frankreich zu stellen. Abgesehen von den „acht deutschen Großlogen“ [2], wurden an sämtliche Freimaurerverbände der Welt Einladungen versandt. Wie der Verlauf des Kongresses bewies, nahm der Großorient von Frankreich schon damals in schärfster Weise Stellung gegen die Kaisermächte Zentraleuropas.

Offiziell vertreten ließen sich auf diesem Kongreß, abgesehen von den französischen Verbänden, indessen nur: die Großoriente von Belgien, von Italien, von Spanien, Portugal, Griechenland und die Großlogen der Schweiz und Ungarns. Durch je einen Bruder waren nicht amtlich vertreten die Großloge von Massachusetts, der Großorient von Brasilien und die Loge Colombia von Melbourne [3].

---

[1] Chaîne d’union 1889, 134 und Congrès maç.∴ international 1789—1889, 6—15 110. [2] Bulletin du G.∴ Or.∴ de France 1889/90, 416.

[3] Congrès 1889, 18 f.

Die Vertreter der Großloge von Ungarn wurden vom Präsidenten des Ordensrats Br∴ Desmons begrüßt, als „Bürger des Frankreichs des Ostens, die uns allen so sympathisch sind, da sie die zaghaften Warnungen ihrer derzeitigen Regierung mit Füßen traten und es vorzogen, der Stimme des verehrten großen ungarischen Patrioten Kossuth Gehör zu schenken“ [1].

Daß die auf dem Kongreß von 1889 vertretenen freimaurerischen Verbände auch tatsächlich den Sturz der drei großen Kaisermächte Europas durch die sozialistische Revolution beharrlich anstrebten, geht aus vielen späteren Kundgebungen derselben hervor, von denen hier nur drei verzeichnet seien:

Als 1888 der Tod kurz nacheinander die zwei Kaiser aus dem Hohenzollernschen Hause hinweggerafft hatte, welche in Versailles das neue Deutsche Reich begründeten und der jetzt entthronte Wilhelm II. ihr Nachfolger geworden war, bemerkte das amtliche Organ der Symbolischen Großloge des schottischen Ritus von Frankreich, welcher ebenfalls sehr einflußreiche französische Politiker, z. B. der bekannte Br∴ Brisson, angehörten:

„Ein alter Spruch kann als Text für Leichenreden, wie für sämtliche Despoten und Eroberer, so auch für Wilhelm I. dienen: ‚Sein Leben hat mehr Tränen fließen lassen als sein Tod.‘ [2] ‚Wilhelm I. zeichnete sich nie durch ernsthafte Erfüllung seiner maurerischen Verpflichtungen aus. Er erachtete es aber für vorteilhaft, an der Spitze einer über die ganze Welt verzweigten hochangesehenen Organisation zu stehen, welche nach dem Muster der französischen Freimaurerei auch in Deutschland eine gleichgerichtete geistige und selbst politische Bewegung hervorrufen konnte.“

„Der junge Kaiser ließ sich vor seiner Thronbesteigung nicht in den Bund aufnehmen und wird demselben voraussichtlich nie angehören. Das wird für unsern Orden kein großes Unglück sein“ (Truelle) [3]. „Unseres Erachtens können sich die deutschen Freimaurer nur Glück dazu wünschen, daß Friedrich III. seinen Sohn nicht in den Bund aufnehmen ließ. Sie müssen sich durch die Abneigung, die Wilhelm II. gegen die Freimaurerei zu hegen scheint, sehr geehrt fühlen. Denn einem Despoten ist es trotz allen guten Willens, den er betätigen mag, — es sei denn, daß er abdanke —, einfachhin unmöglich, die Grundsätze der Freimaurerei mit der ganz eigenartigen Moral der Staatsraison, diesem transzendenten Gesetzbuch, in Einklang zu bringen, in welchem die Fürsten zum voraus die Lossprechung von allen ihren Verbrechen finden. Friedrich III. wäre dies auch nicht gelungen, trotz des Liberalismus, den man ihm nachrühmte, und trotz seines philosophischen Geistes und seines wohlwollenden Charakters. Sein Sohn aber, der ihm weder physisch noch moralisch gleicht ..., würde der Freimaurerei nie mit anderer Absicht beigetreten sein, als um sie wirksamer knebeln und von ihrer wahren Aufgabe abdrängen zu können.“ [4]

---

[1] Congrès 1889, 21.

[2] Bulletin maçonnique de la Grandloge Symbolique Écossaise (Paris 1888) Nr. 96, März, 245.

[3] Ebd. Nr. 102, Sept. 1888, 131. [4] Ebd. 132.

„Wilhelm II. möchte Deutschland wieder zum Mittelalter zurückführen (Gottesgnadentum usw.). Mit solchen Bestrebungen kann er nur den Sturz der Hohenzollern beschleunigen. Der Zeitraum, der Ludwig XIV. und Ludwig XVI. trennt, ist nicht sehr lang. Und in unserem Zeitalter der Dampfmaschinen und der Elektrizität wäre es sehr wohl möglich, daß das deutsche Volk einige Etappen überspränge, um rascher ans Ziel zu kommen. Die Jagd auf die Sozialisten bildet für diese kein Hindernis, ständig an Boden zu gewinnen. Die Freimaurer werden sich ebensowenig einschüchtern lassen. Da der Kaiser es verschmäht, sich einweihen zu lassen [d. h. nach freimaurerischen Grundsätzen und im Sinne der Weltmaurerei zu regieren], werden sie das Volk einweihen, und wenn das Kaiserreich sie verfolgt, werden sie zur Republik übergehen." [1]

Br.·. Aurelio Saffi, 33 .·., intimer Freund und Gesinnungsgenosse Mazzinis, dessen Genosse er im römischen Triumvirat 1849 war, und des mazzinistisch-garibaldinischen Großmeisters und Reorganisators des Großorients von Italien, bekämpfte mit der ganzen italienischen Freimaurerei aufs heftigste den Dreibund und trat mit sämtlichen mazzinistisch-garibaldinischen Parteien Italiens für eine „Allianz der freiheitlich-demokratischen Völker Europas gegen die drei Despoten des Nordens": die Kaiser von Rußland, Deutschland und Österreich-Ungarn, ein [2]. Speziell zu unserem Thema führte er in einem offenen Brief vom 8. Januar 1889 an die Förderer des „Mailänder Komitees für die Völkerverbrüderung" aus:

„Die amtliche Politik der Gegenwart läßt sich — unbekümmert um die Lehren der Geschichte und die Gesetze des menschlichen Fortschrittes, in den ausgetretenen Geleisen der alten Diplomatie einherwandelnd, — von der Idee eines materiellen Mächte-Gleichgewichts beherrschen, dem sie jede Rücksicht auf den gesunden Menschenverstand und auf die Forderungen der Gerechtigkeit in den gegenseitigen Beziehungen zwischen den Nationen opfert." „Die Allianz mit Österreich" „und hinter Österreich mit Deutschland" „widerspricht allen Traditionen aus der Zeit unserer nationalen Erhebung, macht uns, mögen wir es wollen oder nicht, zu Mitschuldigen an den Übergriffen des Hauses Habsburg auf der Balkanhalbinsel und vereitelt die Erfüllung der Mission Italiens gegenüber den Volksstämmen, welche im Osten Europas um ihre Unabhängigkeit und Freiheit ringen." „Der Egoismus von Regierungen und Völkern und Säbelrasseln von großmäuligen Militaristen, Klassen- und Parteiinteressen lassen die Stimme des gesunden Menschenverstandes nicht zu Worte kommen. So eilen wir, von einem blinden Verhängnis fortgerissen, den Ruf: Friede! Friede! auf den Lippen, fürchterlichen Kriegen entgegen. Ein gerechter, aufrichtiger, dauernder Friede ist nur auf Grund der natürlichen harmonischen Beziehungen im Leben und in der Zusammenarbeit der nach Maßgabe ihrer angeborenen Wahlverwandtschaft durch gerechte Abkommen (equi patti) unter sich durch freie Wahl verbundenen freien und gleichberechtigten Völker möglich." [3]

---

[1] Ebd. 133.

[2] Vgl. H. Gruber, Mazzini, Freimaurerei und Weltrevolution (1901) 150 bis 154; ausführlicher mit den Originaltexten in der italienischen Ausgabe (Rom, Desclée) 227—231.

[3] Vgl. Rivista della Massoneria italiana 1889, 3.

„Frankreich und Italien haben nach Lage der Dinge den Beruf, sich bei der Neugestaltung Europas an die Spitze zu stellen: ersteres als Dolmetsch der Prinzipien der Volkssouveränität und der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit im weitesten Umfange; letzteres als Vertreter des Nationalitätsprinzips in seiner reinsten und schärfstens bestimmten Form. Ein Krieg zwischen Italien und Frankreich würde, wie immer er ende, verhängnisvoll sein nicht nur für die Sieger und die Besiegten, sondern auch für die Freiheit Europas im allgemeinen. Die Eintracht zwischen Frankreich und Italien ist hingegen eine Bürgschaft für den Fortschritt in der ganzen Welt."

„Der Friede zwischen uns und unserem Nachbarn am Mittelmeer sichert den Frieden am Rhein. Er bekleidet Italien mit dem wichtigen Ehrenamte eines Vermittlers für ein gerechtes Abkommen in der elsaß-lothringischen Frage, für welches an dem vielleicht nicht mehr fernen Tage die Möglichkeit sich ergeben wird, an welchem das Jungdeutschland des (freien) Gedankens und der Arbeit [d. h. der Sozialdemokratie] an die Stelle des kaiserlichen und feudalen Deutschlands treten wird."

„Die Allianz der Westmächte würde den bösen Geist der Kriegsabenteuer im Osten Europas bannen. Beim Zusammenstoß der beiden kaiserlichen Militärmächte (Rußland und Österreich), welche sich um die Beute des seinem Untergang entgegengehenden türkischen Reiches streiten, würde die Liga der freien aufgeklärten Nationen ein gutes Vorzeichen und eine hilfreiche Schutzmacht für den Aufstieg der unterdrückten und zerstückelten Nationalitäten sein. So würden unsere Ideale (le sorti aspettate) sich verwirklichen."

„Ist all das nur ein utopischer Traum? Ich glaube es nicht. Die Zeichen der Zeit, die Bedürfnisse, die traurige Lage und das Gewissen der bedrückten, auf eine bessere Zukunft hoffenden Arbeitermassen kündigen das Anbrechen eines neuen humanen Zeitalters an. Die Revolution von 1789 verkündigte, indem sie die Periode der langen Kämpfe für die Emanzipation des Individuums abschloß, die Menschenrechte. Das Zeitalter, das nun anbricht, wird vor den Augen der ganzen Welt die Magna Charta der Rechte und der Pflichten der Völker weiter ausgestalten. Im Hinblick auf diese Zukunftsideale begrüße ich Ihr Komitee mit besten Wünschen für den Erfolg Ihrer Arbeiten." [1]

Das amtliche Organ der italienischen Freimaurer veröffentlichte dieses Schreiben an der Spitze seines Jahrgangs 1889, als überaus wertvolles Dokument, welches den Geist des Großorients von Italien in vorbildlicher Weise widerspiegle [2].

---

[1] Ebd. 2—5.

[2] Vgl. ebd. 2 und die ganz in dem gleichen Sinn gehaltenen hochbedeutungsvollen Ansprachen des Großmeisters Br.·. Lemmi beim Liebesmahl des Großorients von Italien vom 20. Januar 1889 (ebd. 18—22), — hier bekennt sich Lemmi emphatisch als treuen Schüler und Nachfolger Mazzinis und Garibaldis und als Todfeind des Papsttums, — und des Br.·. Giovanni Bovio 33.·., bei der Giordano Bruno-Feier in Rom (ebd. 132—134), in welcher der Anbruch des politischen Zeitalters des dritten Roms proklamiert wurde, welches in der ganzen Welt das Zeitalter der „Zäsaren" (Zaren und Kaiser usw.) und der Päpste, Priester und „Klerikalen" ersetzen sollte. Vgl. Gruber, Mazzini 73—75; ital. Ausg. 111—114. Zur Kennzeichnung der italienischen Freimaurerei

Heute wird man anerkennen müssen, daß der Zukunftstraum Saffis der Weltentwicklung von 1889 bis 1922 ziemlich getreu entspricht und daß die Freimaurerei unter der geistigen Führung des französischen und italienischen Groß-orients einen entscheidenden Anteil an dieser Entwicklung hatte.

Der mazzinistisch-garibaldinische Großmeister und Großkommandeur Br.·. Adriano Lemmi 33.·. selbst, der Vertreter und Freundschafts-bürge der drei altpreußischen „königstreuen" Berliner Großlogen beim Großorient von Italien[1], richtete unter dem 5. Mai 1889 an den Großorient von Frankreich folgendes Telegramm, das er in einem Rundschreiben vom 3. Mai 1889 auch allen italienischen Logen als Aktionsprogramm zur Kenntnis brachte:

„An den Durchlauchtigsten (Serenissimo) Großorient, an die Hohen freimaurerischen Körperschaften, an die Logen und alle Freimaurer von Frankreich senden der Großorient von Italien, die Hohen freimaurerischen Körperschaften, die Logen und sämtliche Freimaurer Italiens zur Jahrhundertfeier der Revolution von 1789 Glückwünsche und Grüße.

Der 5. Mai 1789 leitete die Revolution ein, welche dem bereits geeinten Frankreich die Freiheit gab und, in Zusammenfassung der Lehren der hochsinnigsten Denker, die Menschenrechte verkündete und diese Menschenrechte durch ihre Waffen und ihre Gesetzbücher in ganz Europa zur Anerkennung brachte.

Am 5. Mai 1860 schuf Garibaldi, von Quarto in die See stechend, mit seinen Tausend Unsterblichen die Einheit des durch seine Freiheitstraditionen schon zu stolzem nationalen Selbstbewußtsein gelangten Italien und sprach er über die weltliche Herrschaft der Päpste das Todesurteil aus.

Die italienischen Freimaurer rufen, indem sie das Gedächtnis dieser zwei großen Ereignisse vereint begehen, den französischen Brrn.·. zu: Lassen wir davon ab, uns gegenseitig mit Mißtrauen und Eifersucht zu begegnen und arbeiten wir daran, auf daß, unter gegenseitiger Achtung der nationalen Würde beider Länder, Schritt für Schritt, jede Ursache von Mißhelligkeiten zwischen unsern beiden Heimatländern schwinde, damit so unsere beiden Völker imstande seien, nach Ausrottung jeder Spur von religiösem und politischem Despotismus auf den Trümmern der alten Welt die ersehnte Ära der Brüderlichkeit, der Gleichheit, der Wissenschaft [im Gegensatz zum Glauben an Überirdisches, der Wissenschaft im positivistischen Sinn], der Freiheit und des Friedens aufzurichten." [2]

---

im allgemeinen vgl. insbesondere, neben dem Werke Mazzini besonders in der italienischen Ausgabe, meine Artikelserien: L'internazionalismo rivoluzionario massonico und Il Congresso massonico internazionale di Roma dal 20 al 23 settembre 1911 in der Civiltà Cattolica, Rom 1911 u. 1912 und über das Verhältnis Kaiser Wilhelms I. zur italienischen Freimaurerei meine Artikel in den Historisch-politischen Blättern 146 (1910), 85 ff. und 172 ff.

[1] Vgl. Gruber, Mazzini 134—142; ebd. 213—226.

[2] Rivista della Massoneria italiana 1889, 81 f.

Es verdient hier hervorgehoben zu werden, daß so ziemlich genau 25 Jahre nach dem Pariser internationalen Freimaurerkongreß von 1889, also zum silbernen Jubiläum des dort aufgestellten Programms, 1914, der Weltkrieg begann, welcher zum Sturz der drei Kaiser-Monarchien durch die sozialistische Revolution führte und daß zum Eintritt Italiens in den Weltkrieg eine Quartofeier das Signal gab.

Von neueren einschlägigen Kundgebungen der belgischen Freimaurerei sei besonders der bezügliche Abschnitt der Rede hier verzeichnet, welche der Br.·. Léon Furnemont, Großredner des Großorients von Belgien, und als Generalsekretär des über die ganze Welt verbreiteten internationalen Freidenkerbundes dessen Hauptinspirator, auf der internationalen Freimaurerkonferenz hielt, die 9.—11. Sept. 1910, anläßlich der Weltausstellung von Brüssel, unter zahlreicher Beteiligung von Freimaurern aller Länder, auch deutscher, abgehalten wurde. Br.·. Furnemont führte auf diesem Kongreß aus:

„Wir befinden uns in einer Periode, in welcher der schärfste Kampf zwischen den Mächten der Reaktion" und des Fortschritts sowohl auf sozialem als wirtschaftlichem Gebiete entbrannt ist. Die Mächte der Reaktion werden in erster Linie vertreten durch das Papsttum und das Kaisertum. „Diese zwei Hälften Gottes, wie sie Viktor Hugo nannte, betätigen sich in unserem gegenwärtigen Zeitalter der mit Riesenschritten fortschreitenden Aufklärung ... und des Eilmarsches der immer vollkommener sich organisierenden Arbeiter auf dem Wege zu ihrer völligen wirtschaftlichen Emanzipation, als die zwei Pole der Reaktion, reaktionärer und mittelalterlicher als je. Die Modernismus-Erlasse des Papstes (Pius X.) stellen eine Kriegserklärung an jede Art neuzeitlichen Geistes" dar und „der Deutsche Kaiser brüstete sich, gestern noch, in einer größtes Aufsehen erregenden Rede, mit seinem Gottesgnadentum (ses origines de droit divin), kraft dessen er den von der Freimaurerei vertretenen modernen Ideen der Gewissensfreiheit, der Völkerverbrüderung und der sozialen Gerechtigkeit die brutale Gewalt und Zwangs- und Unterdrückungsmaßregeln entgegenstellte."

„Während nun diese zwei Hälften Gottes in solchem Wettlauf um die Suprematie in sinnlosem und törichtem Gebaren sich gegenseitig die Palme streitig machen, ist es Sache der Freimaurerei, das Banner der Vernunft und der Gerechtigkeit zu entfalten und im Schatten desselben ihre Streitscharen zum endgültigen Sturm auf das feindliche Heerlager in Stellung zu bringen. (Lebhafter Beifall.)

„Uns zur Seite steht eine Macht, die Tag für Tag mehr an Boden gewinnt: das, in fortwährend sich erhöhendem Maße, zum Bewußtsein seiner Rechte und seiner Stärke gelangende Proletariat, dessen Einfluß auf der ganzen Welt ständig wächst. Aufgabe der Freimaurerei ist es, diesem Welt-Proletariat mit Rat und Tat an die Hand zu gehen, nicht zwar zur Erreichung seiner wirtschaftlichen Rechte (non pour la conquête de ses droits économiques), wohl aber zur Erringung seiner politischen, bürgerlichen und sozialen

Rechte." „An dem Tage, an welchem dieser Zusammenschluß (aller freimaurerisch-liberalen Kräfte mit den sozialistischen Massen aller Länder) verwirklicht wird, werden wir in der Tat und Wahrheit eine unüberwindliche Armee darstellen." (Beifall.)[1]

Auf der allgemeinen Jahresversammlung des Großorients von Frankreich vom 15. bis 20. September 1902, welcher, im Zusammenhang mit der von der französischen Freimaurerei anläßlich der Dreyfus-Affäre entfesselten Agitation gegen die kirchlichen Mittelschulen und besonders gegen den Jesuitenorden und seine Lehrtätigkeit an denselben, die Steigerung des französischen Kulturkampfes auf seinen Höhepunkt einleitete, erklärte Senator Br.·. Delpech, als neuerwählter „Präsident des Ordensrats des Großorients", am 20. September 1902:

Mit der Niederlage des Kaisers Julian, der einen letzten Versuch machte, den ihm teuern heidnischen Götterkult wieder aufzurichten, hatte „der neue Gott aus Galiläa über die griechischen Götter endgültig gesiegt". „Der Triumph des Galiläers währte zwanzig Jahrhunderte. Nun naht auch sein Ende. Die geheimnisvolle Stimme, welche einst den Tod Pans verkündete, kündet heute dieses Ende des betrügerischen Gottes an, welcher denjenigen, welche an ihn glauben würden, fälschlich eine Ära der Gerechtigkeit und des Friedens in Aussicht stellte. Der Irrwahn der Christusgläubigen hatte einen nur allzulangen Bestand. Nun ist auch für diesen Lügen-Gott die Stunde gekommen, von der Bildfläche zu verschwinden, um im Staube, den Jahrtausende vergangener Zeiten angehäuft haben, sich den übrigen von der Weltbühne abgetretenen Gottheiten Indiens, Ägyptens, Griechenlands und Roms beizugesellen, welche so viele irregeführte Geschöpfe am Fuße ihrer Altäre sich hinstrecken sahen."

Brr.·. Maurer, mit Genugtuung können wir feststellen, daß wir am Sturze der falschen Propheten nicht unbeteiligt waren. An dem Tage, an welchem die Freimaurer-Verbindung sich konstituierte, begann die auf den Galiläer-Mythus begründete römische Kirche rapid zu verfallen. An dem Tage, an dem Menschenfreunde, festentschlossen, den blutigen Kriegen, die so lange im Namen eines angeblichen Friedensgottes Europa verheert hatten, ein Ende zu machen, sich zusammentaten ..., um die Erziehung der Menschheit auf neuen Grundlagen in Angriff zu nehmen, welche die unserigen sind, begann für die Welt eine neue Ära. Von diesem Zeitpunkt an ging es mit dem Papsttum abwärts. Sein Ansehen schwand bis auf die Gegenwart mehr und mehr dahin. Und jetzt steht sein endgültiger Untergang nahe bevor, was immer seine letzten gläubigen Anhänger unternehmen mögen, um denselben zu verzögern." „Dieser unaufhaltsame Niedergang des Papsttums ist das Ergebnis der Bemühungen unserer Vorfahren, der Freimaurer, deren Ideale wir getreu weiter verfolgen." (Erneuter Beifall.)[2]

---

[1] Conférence maçonnique internationale de 1920 à Bruxelles. Compte rendu des séances le 9, 10 et 11 septembre (Bruxelles 1912) 12 u. 14.

[2] Congrès maçonnique international du Centenaire 1789—1889. Compte rendu etc. Secrétariat général du G.·. Or.·. de France (Paris 1889, rue Cadet 16) 144.

... „Nun gilt es aber auch, das (durch Waldeck-Rousseau) begonnene Werk zu Ende zu führen und für eine Erziehung des Volkes zu sorgen", welche letzteres vor neuen Irreführungen für immer sicherstellt. „Jeder von uns muß zum Apostel des freien Gedankens und der klaren hohen Philosophie werden, welche die unserige ist." So schwer diese Aufgabe auch ist, müssen wir es durchsetzen, daß „das Volk, welches die Revolution gemacht hat", endgültig dem „versklavenden, die Menschenwürde vernichtenden kirchlichen Einfluß" entzogen und „auf Grund einer Erziehung desselben zu selbständigem, autonomem Denken und Handeln", „für die hohen geistigen und sittlichen Ideale empfänglich gemacht werde", „welche uns selbst als Bundeszweck vorschweben". „Frankreich muß um jeden Preis dem Verderblichen unseres Erbfeindes: der römischen Circe, der das Volk behexenden Kongregation, entzogen werden."

„Philosophische Fragen sind viel wichtiger als wirtschaftliche." „Vor allem müssen die Geister von intellektueller Sklaverei befreit werden." „Die radikale Reform des bisher völlig verkehrt betriebenen öffentlichen Unterrichtswesens ist das allerdringlichste Problem. Das ist erste und grundlegende patriotische Pflicht. Dabei handelt es sich um die höchsten Interessen des Vaterlandes."

„Denn das Vaterland ist nicht so sehr ein Stück Landes in seiner geographischen Abgrenzung", sondern vor allem „eine moralische Tradition, der Inbegriff der politischen und philosophischen Anschauungen, die wir von den Besten unserer Vorfahren überkommen haben, welche die französische Seele, den französischen Genius (génie) formte". Viel wichtiger als die Verteidigung des französischen Territoriums ist die Wahrung der Unversehrtheit dieses geistigen und sittlichen Erbes der Nation. „Männer, wie Quinet, Littré, Renan, Viktor Hugo, Michelet, welche die Geister befreit und uns (selbständig) denken und handeln gelehrt und dadurch den Ruhm der französischen Intelligenz zu den Wolken emporgehoben haben, müssen als die wahren Väter unseres Vaterlandes erachtet werden. Ihnen verdanken wir ein Erbe des Ruhmes (gloire), wahren Ruhmes, für dessen unversehrte Weitervererbung wir unsern Nachkommen und der Welt verantwortlich sind. Verteidigen wir also dieses Erbe." (Stürmischer Beifall.) [1]

Letztere Ausführungen sind für die wahren Bestrebungen der französischen Freimaurerei, besonders seit 1870 und damit auch für die seit 1879 befolgte Politik der von ihr beherrschten dritten Republik, durchaus charakteristisch.

Der Vaterlandsbegriff, den Br.·. Delpech entwickelt, ist ganz und gar der traditionell freimaurerische. Dies ist in meinem Artikel „Der Nationalismus in der französischen Freimaurerei" in dem bereits erwähnten, von Kühn herausgegebenen Werke „Der Nationalismus unter der dritten Republik" S. 127 bis 158 im einzelnen nachgewiesen.

Ganz richtig betont Br.·. Delpech ferner, daß die moderne Freimaurerei schon von ihrem ersten Anfang an, kraft ihres Grundprinzips, das wahre positive Christentum und die katholische Kirche im christlichen Dogmenglauben, der

---

[1] A. a. O. 385 f.

ihre Grundlage und ihr innerstes Wesen bildet, unterminiert. — Seine diesbezüglichen Darlegungen sind eine neue amtliche freimaurerische Bestätigung für den Satz, daß die Freimaurerei die das gläubige Christentum auf Leben und Tod bekämpfende Gegenkirche ist.

Speziell für die angelsächsische Freimaurerei höchst bezeichnend ist, daß der bekannte Hochgradchef Br∴ Albert Pike 33∴, dessen Stellungnahme zum Papsttum durch seinen von uns in Bd. 96, Dez. 1918, S. 215 f. mitgeteilten Brief vom 28. Dez. 1886 an seinen Kollegen Br∴ Riboli, 33∴, Hochgradchef in Italien, bereits hinlänglich gekennzeichnet ist, allgemein als der größte Freimaurer gilt, den die gesamte angelsächsische Freimaurerei bisher hervorgebracht habe.

Wenn man bedenkt, daß die Zahl der aktiven Freimaurer nach dem Zeugnis eines der kenntnisreichsten und erfahrensten amerikanischen Freimaurer, des Br∴ Jos. E. Morcombe, der jetzt Herausgeber des National Trestle Board in San Francisco ist, für die Vereinigten Staaten allein auf drei Millionen geschätzt wird; daß die Freimaurerei in Großbritannien seit Kriegsbeginn 1914 zu einem beherrschenden Einfluß gelangt ist, wie sie ihn bisher nie besaß, und daß sie in allen übrigen Ländern ebenfalls, infolge der Unterstützung, die sie seitens einer ungleich größeren Zahl Gleichgesinnter findet, die nicht der Loge angehören, eine sehr beträchtliche Macht besitzt, so ist ohne weiteres klar, daß der freimaurerische Weltbund, mit seiner ungeheuer großen Gefolgschaft Gleichgesinnter in allen einflußreichen Kreisen der Gesellschaft, auch heute noch eine unvergleichlich größere Macht in der Welt darstellt als die ihr durch die gleichen Fundamentalgrundsätze geistes- und gesinnungsverwandten Sozialisten aller Richtungen, welche die grundsätzlichen kirchenfeindlichen Bestrebungen der Freimaurerei eben wegen der Gleichheit der Fundamentalgrundsätze, zu denen sich beide bekennen, überdies gleichfalls unterstützen. Auf alle Fälle ist es daher die Freimaurerei im geschilderten weitesten Sinne des Wortes, welche, wie Päpste und Freimaurerchefs gleicherweise feststellen, der katholischen Kirche als die eigentliche Gegenkirche gegenübersteht und deren Bestrebungen und vielgestaltiges Wirken daher, beim zeitgemäßen Ausbau der katholischen Weltorganisation, in erster Linie berücksichtigt werden müssen.

Hermann Gruber S. J.

Gegenwartshoffnungen der Katholiken Frankreichs im politischen und sozialen Leben.

Wie überaus fruchtreich die Stürme der religiösen Verfolgung, die im Jahre 1905 ihren Höhepunkt erreichten, für das Aufblühen des Katholizismus in Frankreich in der Zeit vor dem Kriege waren, ist bekannt. Das Buch „Die Jugend von heute“, das 1912 erschien, gab in überraschender Weise Aufschluß über die einsetzende religiöse Erneuerung unserer Generation. Eine Gruppe junger, begabter Menschen hatte sich erhoben, getragen von begeistertem, tatkräftigem Katholizismus. Große Hoffnungen schienen der Kirche zu erblühen.... Die Opfer des Krieges kamen, und wie es immer geschieht: Die Besten fielen zuerst! Ist es da zu verwundern, daß sich eine große Sorge vieler Herzen bemächtigte, da sie einen um den andern der zukünftigen Träger christlichen Gedankens und christlicher Tat dahinschwinden sahen? Aber weitblickende Augen sahen alsbald, daß auch diese Opfer reiche Früchte zeitigen würden.

Bei der Nachricht vom Tode eines Péguy, Psichari, Lotte, der glänzendsten Namen unter den „Neubekehrten“ der letzten Jahre, schrieb ein junger Universitätsprofessor — selbst ein erst kürzlich Übergetretener —: „Tüchtige Arbeiter gehen dahin, aber ihr Geist, ihr Werk und vor allem ihr Beispiel bleiben. Und wieviele Schüler stehen bereit, das Schwert, das die Hände jener soeben sinken ließen, wieder aufzugreifen.... Ja, ich glaube, wir können uns keine Vorstellung machen von den Ereignissen des intellektuellen und religiösen Lebens am Tage nach dem Kriege. Ich sehe die Morgendämmerung einer großen christlichen Renaissance anbrechen, die in ihrer Größe und ihren Folgen die des 16. Jahrhunderts weit überholen wird.“ [1]

Der junge Professor, Pierre Lamouroux, fand bald selbst — am 3. Oktober 1915 — den Tod in den Kämpfen um Givenchy, aber die Zukunft hatte er recht vorausgesehen. So verheißungsvoll die Dinge schon

---

[1] P. Bessières, Ames nouvelles 222.

1912 erschienen, heute berechtigen sie zu weit glänzenderen Hoffnungen, da sie befruchtet sind durch den Tau des Blutes.

Am Tage nach dem Waffenstillstand traf ich in den deutschen Linien ein großes Holzkreuz mit der Inschrift: „Hier ruhen in Gott sieben französische Krieger, gefallen für ihr Vaterland." Ich sah stets mit großer Rührung, mit welcher Ehrfurcht die Gräber unserer gefallenen Kameraden in den feindlichen Linien behandelt waren —, und ich erfülle hier eine Pflicht der Dankbarkeit, wenn ich es öffentlich ausspreche, aber dieses Kreuz in der Champagne fiel mir ganz besonders auf.

Gewiß, diese Männer waren gefallen „für ihr Vaterland", im schönsten Sinne des Wortes, für seine geistige Wiedergeburt. Der jugendliche Sohn des katholischen Verlegers Lethielleux, gefallen am 1. September 1915, schrieb seiner Mutter: „Sollte ich fallen, so weine nicht, ich bitte dich, sondern bringe wie ich selbst dieses Opfer dar für unser Frankreich, damit es am Tage des Sieges wieder die älteste Tochter der Kirche werde." Und so dachten, schrieben und handelten Tausende seiner Kameraden aus der Jeunesse catholique. „Wir sind die Generation, die sterben muß. Warum sollen wir es beklagen? Wir träumten den Traum, Frankreich groß zu machen, indem wir unser ganzes Leben seinem Dienste weihten; Gott aber gibt uns ein schöneres Los: wir sollen unsere Heimat retten, wie Christus die Menschheit rettete, unser Blut für sie opfernd."[1]

In eben dieser Meinung — des bin ich gewiß — haben auch die dreitausend Priester, Seminaristen, Ordensleute, die 172 meiner Ordensbrüder, die wir verloren haben, freudig ihr Opfer gebracht. „Ich werde Dich", schreibt einer aus ihnen seinem Vater, „wohl nicht mehr wiedersehen, aber ich freue mich, zu der Zeit geboren zu sein, daß ich im Jahre 1915 sterben kann für Frankreich." — „Mein Gott, ich übergebe dir alles", sagte ein Seminarist aus meinem Regiment, der in der Champagne-Offensive am 25. September 1915 fiel, „ich bringe das Opfer meines Lebens gern, wenn nur Christus herrscht über unser liebes Frankreich."

Wir Katholiken, die wir an die Kraft einer Erlösung durch das Blut glauben, wir wissen, daß in diesem Fundament der Gott dargebrachten reinen Opfer der Grund unserer Hoffnungen beschlossen liegt, wie auch die einzige Erklärung für die schon jetzt erscheinende reifende Frucht.

---

[1] Zit. von Abbé Thellier de Poncheville in Revue des Jeunes (Mai 1916) 580.

Welchen Erfolg hat der Krieg gezeitigt in Hinsicht auf das religiöse Leben? Er ist so bedeutend, daß man sich hier nicht mit einer allgemeinen Phrase bescheiden noch auch ein absolutes und enges Urteil fällen darf.

Es handelt sich nicht um eine plötzliche und allumfassende Umwandlung des Landes, um eine Massenbekehrung, geboren aus göttlicher Wundermacht. Die Stimme Gottes findet immer, mag sie sich auch noch so mächtig und furchtbar äußern, Widerstände. Anderseits vollzieht sich eine Umwandlung der Seelen nur infolge tiefgreifender Arbeit der Gnade, die äußere Ereignisse wohl begünstigen, niemals aber ersetzen können. Und schließlich, so heilsam auch die Prüfung für erleuchtete und gefestigte Seelen ist, so bricht sie doch leicht die schwachen Herzen. Die außergewöhnliche Länge und Härte dieser Prüfung konnte so viele Seelen zu Boden drücken, deren Glaube nur ein oberflächlicher war. Sobald dann noch der Friede dazu kam, vergaßen sie ihre ernsten Gedanken, und die ihren Vergnügungen so lange entwöhnte Natur stürzte sich wie wahnsinnig in den Freudentaumel, nach dem es sie dürstete. Zum Glück aber haben die Schwierigkeiten in der Lebenshaltung, die Teuerung auf allen Gebieten dieses Fieber bald abgekühlt, und nachdem der erste Sturm sich gelegt hatte, sah man die alte Nüchternheit wieder zurückkehren.

Was bleibt aber als dauernder Erfolg zurück für das religiöse Leben?

Die harte, trockene Erde, festgestampft von den darüber Schreitenden, hat sich geöffnet unter dem stahlharten Messer eines schrecklichen Pfluges; die Furche ist bereit, man hat begonnen, guten Samen hineinzulegen, den die Opfer befruchten werden; aber das alles ist nur erst der Anfang. Wir müssen immer wieder aufs neue die Saat ausstreuen und vor allem zu verhindern suchen, daß der Feind sein Unkraut dazwischensät. Man darf ohne Übertreibung sagen, daß die Fühlungnahme der eifrigen Katholiken mit dem Priester alte Vorurteile beseitigt, die Schranken des Mißtrauens niedergerissen, den Widerwillen hinweggenommen hat. Anderseits haben die Leiden den Stolz gebrochen, die Herzen erweicht. Pfarrer, Lehrer, Bürgermeister und Arbeiter sahen, daß die Kämpfe früherer Zeiten sich überlebt hätten, die Soldaten sind mit ganz andern Gesinnungen nach Hause zurückgekehrt; manche haben sich bekehrt, viele sind günstiger gesinnt, die Mehrzahl wollte auf keinen Fall mehr Feindseligkeiten auf religiösem Gebiet.

Das hervorstechendste Resultat jedoch war eine ganz offenkundige Wandlung der öffentlichen Meinung in politischen Fragen.

Die überwiegende Mehrheit des Landes will nicht mehr die alten Schikanen, noch auch Verfolgungen, und gerade aus diesem Grunde hat sich eine große Zahl neuer Politiker zu den verschiedenen Wahlen gestellt, namentlich im November 1919 für die Wahl zur Deputiertenkammer.

I. Die französischen Katholiken und die parlamentarische Lage seit dem Kriege.

In den französischen Kammern der Legislaturperioden vor dem Kriege waren die Radikal-Sozialisten (sehr kirchenfeindlich) die herrschende Partei, ihr zur Linken stand eine große Zahl Kollektivisten, zur Rechten eine Gruppe Linksrepublikaner, die, ohne gerade alle Entschließungen der Radikalen zu billigen, sich doch für gewöhnlich der politischen Richtung jener unterordnete. Die Opposition bildete eine gemäßigte Minderheit im Zentrum, eine konservative und liberale Minderheit auf der Rechten.

Die Wahlen von 1919 nun brachten eine ganz bedeutende Verschiebung der Machtsphäre von links nach rechts. In einer Reihe von Departements standen sich zwei Listen gegenüber: die der Kollektivisten und des nationalistischen Blocks, auf denen Repräsentanten aller nicht kollektivistischen Parteien der Linken, des Zentrums und bisweilen sogar der Rechten nebeneinanderstanden. In andern Departements standen drei Listen konkurrierend nebeneinander: die der Kollektivisten, die der Radikal-Sozialisten und der Linksstehenden, sowie die der Kandidaten der gemäßigten, liberalen und konservativen Partei. Das Resultat des Wahlganges vom 16. November war eine beträchtliche Schwächung der kollektivistischen und auch der radikalsozialistischen Machtstellung im Parlament. Die letzteren sanken aus der Stellung einer ausschlaggebenden Fraktion herab zu einer Minorität von untergeordneter Bedeutung. Die Gemäßigten erschienen im Anschluß an die Rechte als die am meisten geschlossene Gruppe. Die Linksrepublikaner fielen von den Radikal-Sozialisten ab, seitdem diese ihre Macht eingebüßt hatten, und näherten sich wieder den Gemäßigten. Der Kurs der parlamentarischen Politik erfuhr so eine große Veränderung. Auf die Vorherrschaft des Linksblocks folgte die des nationalen Blocks, der eine starke Reaktion darstellt im Sinne von Ordnung und Freiheit, im Gegensatz zu der jakobinisch-fanatischen Tradition vergangener Legislaturperioden.

Ganz abgesehen von den zwar nichtkatholischen, aber einer friedlichen Schlichtung der religiösen Frage freundlich gesinnten Abgeordneten beträgt die Zahl der 1919 zur Kammer gewählten, wirklich katholischen Abgeordneten 200, bei einer Gesamtzahl von 600 Deputierten.

Diese 200 Katholiken verteilen sich auf die verschiedenen Gruppen der Rechten, des Zentrums, ja auch der gemäßigten Linken. Als Katholiken bilden sie aber nicht eine einheitlich geschlossene spezielle Gruppe.

Im Senat kennzeichnet die Nachkriegswahlen ebenfalls ein Fortschritt der Gemäßigten im Verein mit Liberalen und Konservativen gegenüber den Radikal-Sozialisten. Hier aber hob sich die Bewegung viel weniger scharf ab als in der Deputiertenkammer. Denn die Radikal-Sozialisten nehmen fast die Hälfte der Senatssitze ein, da die Gruppe der Kollektivisten hier nicht vertreten ist. Die übrigen Senatsmitglieder sind einige wenige von der Rechten, ferner eine starke Gruppe der Gemäßigten des Zentrums, sowie Linksrepublikaner, deren Haltung jedoch oft unentschieden ist: denn die radikal-sozialistische Gruppe, die immer noch am stärksten vertreten ist, vermag es immer noch, einen Teil ihrer alten politischen Anhängerschaft für sich zu gewinnen.

Der ein wenig verschwommene Charakter der verschiedenen Zusammensetzungen der Ministerien, die sich in Frankreich in der Nachkriegszeit ablösten, hat eben seinen Grund in dieser abweichenden Zusammensetzung der Kammer und des Senats: in der Kammer liegt das Übergewicht in den Händen der Gemäßigten des Zentrums, im Senat schwankt es zwischen den Radikal-Sozialisten und den Linksrepublikanern.

Nichtsdestoweniger aber macht sich im ganzen zweifellos eine Verschiebung des Einflusses und Änderung der Politik bemerkbar.

Der gehässige Antiklerikalismus ist gänzlich in Mißkredit geraten. Die Radikal-Sozialisten wehren sich gegen den Verdacht, ihn wieder einführen zu wollen. Nichtsdestoweniger hütet man mit übertriebener Gewissenhaftigkeit die Unantastbarkeit der Trennungsgesetze. Aber man läßt sich herbei, ihnen eine nachsichtige und gnädige Auslegung zu geben, ja selbst in der Tat sie unausgeführt zu lassen in gewissen heiklen Fällen. Sowohl in der Praxis der Verwaltung wie in der öffentlichen Meinung haben sich ganz unstreitig Begriffe und Anschauungen einer weitherzigeren religiösen Duldsamkeit eingebürgert.

Das hauptsächlichste Ereignis im Parlamentsleben, das die Verschiebung des politischen Schwergewichts vom Linksblock zum nationalistischen Block nach außen hervortreten ließ, ist die Wiederherstellung der diplomatischen Beziehungen zwischen dem offiziellen Frankreich und dem Heiligen Stuhl in Rom. Dieses äußere Ereignis ist direkt symbolisch zu deuten.

Am 11. März 1920 wurde unter dem Präsidenten Paul Deschanel vom Ministerpräsidenten Millerand der Entwurf vorgelegt, der die not-

wendigen Kredite eröffnen sollte für die Wiedererrichtung der Gesandtschaft der Republik beim Heiligen Stuhl. Einige Tage später reiste der Geschäftsträger Jean Doulcet nach Rom, um mit dem Staatssekretariat die Vorfragen für die Wiederherstellung der Gesandtschaft zu erledigen. Am 16. Mai 1920, bei der Heiligsprechung Jeanne d'Arcs, war die französische Regierung durch einen außerordentlichen Gesandten, Gabriel Hanotaux, einen ehemaligen Minister, vertreten. Außerdem nahmen noch 80 Senatoren und katholische Abgeordnete an der Feier teil, die sich nach Rom begeben hatten, ihre Huldigung mit der der Staatsautorität und der Menge der Gläubigen zu vereinen.

Der Kredit für die ständige Gesandtschaft beim Vatikan wurde am 30. November 1920 von der Deputiertenkammer mit 391 gegen 179 Stimmen bewilligt. Der Zusatzantrag, der der Errichtung einer Nuntiatur in Paris Schwierigkeiten bereitet hätte, wurde mit 371 gegen 210 Stimmen beseitigt.

Am 28. Mai 1921 überreichte der neue französische Gesandte beim Vatikan, Charles Jonnart, Papst Benedikt XV. sein Beglaubigungsschreiben. Und am 6. August desselben Jahres erschien der neue Apostolische Nuntius, Msgr. Bonaventura Cerretti, im großen Saal des Schlosses Rambouillet, auch seinerseits dem Präsidenten Millerand sein Beglaubigungsschreiben zu übergeben.

Trotzdem hatte sich der weniger willfährige Senat in der Frage der französischen Gesandtschaft beim Vatikan und des erforderlichen Kredits noch nicht ausgesprochen. Eine radikal-sozialistische Interpellation rief in der Sitzung eine heftige Debatte hervor über das Problem. Aber eine der Gesandtschaft günstige Abstimmung brachte 166 gegen 125, und noch einmal 169 gegen 123 Stimmen zusammen. So war die Frage endgültig geregelt.

Die Wiederherstellung der Gesandtschaft beim Vatikan wie der Nuntiatur in Paris gestattet dem französischen Episkopat sich allmählich wieder bei offiziellen und nationalen Festlichkeiten das frühere Ansehen zu verschaffen und eine Stellung, ähnlich derjenigen, die ihm das Konkordat einst gewährte.

Ja sogar in Paris wie in Berlin war es der Apostolische Nuntius, der als Sprecher des diplomatischen Korps dem Staatspräsidenten im Namen der Vertreter aller Länder die Glückwünsche darbrachte. Diese Tatsache birgt eine ganze Entwicklung in sich.

II. Soziale Bestrebungen der Katholiken.

Nach dem Kriege wurde die soziale Tätigkeit der Katholiken wieder aufgenommen und in derselben Richtung fortgesetzt, wie sie sich schon seit 50 Jahren ausgebildet hatte. Gerade in diesem Jahre feierte L'œuvre des cercles catholiques ouvriers, gegründet von dem Grafen Albert de Mun, ihr fünfzigjähriges Bestehen (19. März 1922). Man kann sie als den Ausgangspunkt der französischen sozialen Bestrebungen betrachten. Nicht jedoch so, als ob alle ihre ersten Ideen ohne irgendwelche Veränderung oder Anpassung sich forterhalten hätten. Im einzelnen ist bekannt, daß die ersten Gründer dieses Werkes einen Appell an die herrschenden Klassen richteten und sich eifrigst bemühten, eine soziale Hierarchie aufrecht zu erhalten, die der Stand des gegenwärtigen, insbesondere des industriellen Lebens als unmöglich erscheinen läßt. Aber wenn auch der moderne Betrieb mehr das Aussehen einer Stadt als einer Familie hat und infolgedessen auch seine Einrichtungen ändern muß, so werden doch viele der von den ersten „sozialen Katholiken" zu Grunde gelegten Prinzipien auch von ihren heutigen Nachfolgern hochgehalten.

Gegenwärtig studieren bei weitem die meisten französischen Katholiken gerade die sozialen Fragen. Sie halten die Errichtung einer Organisation für notwendig, die, mit Anpassung an die modernen Verhältnisse, die Schranken zwischen den Berufen wiederaufrichtet, die die Revolution vor einem Jahrhundert beseitigte.

Im Gegensatz zu dem ökonomischen Liberalismus, der auf eine Unterdrückung der Schwächeren hinarbeitet, scheuen sie sich keineswegs, sobald es für die Hebung und den Schutz der wirtschaftlich Schwachen notwendig erscheint, den Schutz des Gesetzes anzurufen.

Sie gruppieren sich in verschiedene Zentren, je nachdem sie sich mehr dem Studium oder der tätigen Arbeit widmen.

Unter den ersteren Zentren erscheinen besonders die Organisatoren der „sozialen Wochen", mit ihrem Präsidenten Eugen Duthoit, Professor der katholischen Fakultät von Lille. Das Organ dieser Vereinigung ist die monatlich in Lyon erscheinende Zeitschrift Chronique sociale de France. Alle Jahre veranstaltet die Semaine sociale ihre achttägigen Zusammenkünfte in einer der größeren Städte Frankreichs, ihre Fachkurse zählen meist 600—800 Teilnehmer, während die abendlichen Konferenzen mehrere tausend aufweisen.

Als ständiges Studien- und Informationszentrum nenne ich die bedeutende Action populaire, ehemals in Reims ansässig, heute in Noisy-le-Sec (Rue de Brément 188) in der Nähe von Paris. Sie hat ihre Tätigkeit in gleichem oder noch größerem Umfange als zuvor wieder aufgenommen. Priester oder Laien, 20 an der Zahl, arbeiten hier ständig, ganz abgesehen von den vielen gelegentlichen Mitarbeitern. Außer den Abhandlungen über die wichtigsten sozialen Fragen, den mehr oder weniger regelmäßig herausgegebenen Schriften, gibt sie eine Zeitschrift heraus, die Dossiers de l'action populaire, und zwar in besonderer Form, die es gestattet, für jede der behandelten Fragen eine eigene Mappe anzulegen. Eine zweite Zeitschrift, Peuple de France, mehr volkstümlich gehalten, behandelt soziale oder religiöse Fragen für die breiteste Öffentlichkeit. Die Action populaire nimmt außerdem zahllose Anfragen entgegen aus allen Landstrichen und erteilt brieflich ungezählte Ratschläge, juristischer und anderer Natur; ihre zahlreichen Wanderredner kommen auf ihren Vortragsreisen durch ganz Frankreich und selbst ins Ausland und organisieren in den Diözesen Priesterkonferenzen. Es hat sich eine rege Tätigkeit entfaltet, und wir hoffen, daß diese bereits so blühende Einrichtung mit Gottes Hilfe einer noch segensreicheren Zukunft entgegengeht.

Getragen von den gleichen katholisch-sozialen Ideen, sind die Volksbureaus (Secrétariats sociaux), die sich mehr und mehr über Frankreich ausbreiten. Heute befinden sie sich in Paris, Lyon, Bordeaux, Marseille, Toulouse, mit dem Zweck, aufzuklären und jedes neue Unternehmen zu fördern, einschlägiges Material zu sammeln, in ihren Konferenzen, je nach der Zuständigkeit der einzelnen, die Tagesfragen, Gesetzesvorschläge u. dgl. zu studieren, Richtlinien aufzustellen. Ein Mitteilungsblatt verbindet sie untereinander, und ein erst kürzlich gebildeter Verband kann ihre Zusammengehörigkeit nur noch verstärken.

Auf dem mehr praktischen Gebiet begegnen wir einer Einrichtung, die aus der gleichen Schule hervorgegangen ist: Die Vereinigung (Gewerkschaft) christlicher Arbeiter Frankreichs (Rue Cadet 5, Paris), die, vor einigen Jahren von den Pariser Handlungsgehilfen, ehemaligen Schülern der Brüder der christlichen Schulen, gegründet, sich zu einer Macht entwickelt hat. Heute zählt sie in den verschiedenen Sektionen, sowohl in Paris wie in den Provinzen, 140000 Mitglieder, und ihre Stimme dringt bis in die offiziellen Kreise in all den Fragen, die die Arbeit betreffen.

Hier ist dann noch die Union centrale des syndicats des Agriculteurs de France zu erwähnen mit ihren 2300 Syndikaten und mehr als 700 000 Mitgliedern im Jahre 1912. Ohne irgendein religiöses Programm zu vertreten, vertritt sie doch die Idee der Ordnung und des gemeinschaftlichen Zusammenarbeitens der Mitglieder gleichen Bekenntnisses. Außerdem hat sich ihr zur Seite gerade die Vereinigung katholischer Landwirte gebildet auf rein religiösem Gebiet, mit dem Zweck, die kirchliche Parallelvereinigung zu dem Syndikat zu bilden.

Auf mehr speziellem Gebiet erwähnen wir die Union syndicale des Ingénieurs catholiques in Paris, Rue St. Honoré 368, die neuerdings ganz beträchtlichen Aufschwung nahm. In der gegenwärtigen Form stammt sie aus dem Jahre 1906, und seit einiger Zeit konnte sie ihre Tätigkeit verdoppeln. Sie zählt 1700 wirkliche und Ehrenmitglieder und ungefähr 1000 zukünftige Ingenieure, die augenblicklich noch auf den großen Fachschulen studieren. Außer dem vorläufigen Hauptsitz zählt sie noch Abteilungen in den Provinzen, so in St-Etienne, Lyon, Bordeaux, Nancy, Nantes, Grenoble; bald werden noch Lille und Toulouse folgen. Wir werden noch an anderer Stelle das blühende religiöse Leben hervorheben, das bei den jetzigen oder ehemaligen Schülern der Ingenieurschulen, vor allem bei der Elite derselben, herrscht.

Zu den jungen Leuten, die zu der katholisch-sozialen Schule sich rechnen, gehören auch noch die Mitglieder der Association catholique de la jeunesse française, die vor 30 Jahren von Herrn de Mun und Robert de Roquefeuil gegründet wurde. Gegenwärtig zählt sie mehr als 100 000 Mitglieder, ihre Gruppen und Studierzirkel erstrecken sich über ganz Frankreich, besonders über die Landgegenden.

Doch scharen sich nicht alle Katholiken Frankreichs unter das gleiche soziale Banner. Gleichwohl ist eine überragende Majorität aus der genannten Schule hervorgegangen, und sie erkennt in einem de la Tour du Pin, de Mun, Bischof Ketteler ihre Vorläufer und Lehrer in der sozialen Frage.

Andere, die vor allem den Eingriff des Staates fürchten, bleiben Parteigänger einer persönlichen, weniger eingeengten Freiheit. Sie gruppieren sich um die Revue catholique des Institutions et du Droit.

Schließlich findet sich noch eine große Zahl Katholiken in zwei Bewegungen, die offiziell keinen konfessionellen Charakter tragen. Die eine

von ihnen, durch Friedrich le Play ins Leben gerufen, widmet auch weiterhin ihre Sorge ernster experimenteller Forschung, mit einem gewissen Mißtrauen gegen Neuerungen und Staatseingriffe; ihr Organ ist die Zeitschrift La Réforme sociale.

Die zweite beschäftigt sich mit den modernen Ideen und Tendenzen; sie ist individualistisch gerichtet und trägt als Namen den Titel ihrer Zeitschrift La démocratie. Marc Sangnier, Abgeordneter von Paris und ehemaliger Gründer des Sillon, ist das anerkannte Haupt dieser jungen Schule.

Wir würden uns den Vorwurf einer unvollständigen Angabe in der Übersicht über die soziale Bewegung zuziehen, würden wir hier nicht auch einige Einzelerscheinungen in Betracht ziehen, die einer Erwähnung wohl würdig sind. So Goyau, dem wir das Werk Autour du catholicisme social verdanken, der von mehr als einer Stelle aus seine allzeit beachtenswerten Vorschläge verkündet; so Georges Valois, Herausgeber einer Reihe bemerkenswerter Bücher, unter ihnen L'économie nouvelle, der jede Woche eine Übersicht in der Action Française veröffentlicht, deren royalistische Ideen er vertritt. In diesen Schriften begeistert er sich für die sozialen Ideen des Katholizismus, obwohl er im einzelnen in mehr als einem Punkt von den sozial sich betätigenden Katholiken abweicht, die nicht seine politischen Ideen teilen.

Schließlich werden die sozialen Fragen noch regelmäßig in der Mehrzahl unserer katholischen Zeitschriften erörtert. Correspondant, Etudes, Revue des jeunes, Revue apologétique widmen ihnen Artikel oder Berichterstattungen, die einerseits in theoretischen Fragen ihre Leser auf dem laufenden erhalten wie auch anderseits von den durch die Praxis herbeigeführten Anwendungen unterrichten.

Über die Gegenwartshoffnung der Katholiken auf den übrigen Gebieten werden wir später berichten.

Paul Doncoeur S. J.

Der Kampf um die Ehescheidung.

Das Bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches hat das Tor der Ehescheidung schon weit geöffnet. Es gestattet die Klage auf Ehescheidung bei Ehebruch, böslichem Verlassen, Trachten nach dem Leben des Ehegatten, schwerer Verletzung der durch die Ehe begründeten Pflichten, ehrlosem, unsittlichem Verhalten, grober Mißhandlung und dauernder Geisteskrankheit. Dazu kommt noch, wie erfahrene Juristen versichern, daß in vielen Fällen die Ehescheidung auf Schleichwegen erreicht wird, indem man die Komödie des böslichen Verlassens aufführt oder mit Wissen beider Teile einen Ehebruch zum Zwecke der Ehescheidung begeht.

Wohin diese Gesetzgebung führt, zeigt die Statistik. Im Deutschen Reich wurden in den Jahren 1905—1909 durchschnittlich jährlich 12788 Ehen geschieden, im Jahre 1910 waren es 15016. In 6 Jahren wurden also nahezu 80000 Ehen geschieden. In der Nachkriegszeit sind die Ehescheidungen noch viel zahlreicher geworden.

Trotzdem geht vielen heute diese Gesetzgebung noch nicht weit genug. Eine mächtige Bewegung hat eingesetzt, welche auf wesentliche Erleichterung der Ehescheidung abzielt. Die Hauptrufer in diesem Streit sind die Sozialisten. Wer ihren Geist und ihre Geschichte kennt, wird sich darüber nicht wundern. Schon Karl Marx hat erklärt, es sei albern, die christlich-germanische oder sonst eine Eheform für absolut zu halten. Die Umwälzung der wirtschaftlichen Verhältnisse werde eine „höhere Beziehung der beiden Geschlechter" herbeiführen. Wie das zu verstehen sei, hat uns sein Busenfreund Fr. Engels verraten. „Ist nur die auf Liebe gegründete Ehe sittlich, so auch nur die, worin die Liebe fortdauert. Die Dauer des Anfalls der individuellen Geschlechtsliebe ist aber nach den Individuen sehr verschieden, namentlich bei den Männern, und ein positives Aufhören der Zuneigung oder ihre Verdrängung durch eine neue leidenschaftliche Liebe macht die Scheidung für beide Teile wie für die Gesellschaft zur Wohltat. Nur wird man den Leuten ersparen, durch den nutzlosen Schmutz eines Scheidungsprozesses zu waten." [1]

---

[1] Der Ursprung der Familie, des Privateigentums usw. (1896) 72.

Sobald also der „Anfall der individuellen Geschlechtsliebe“ aufhört und eine neue Leidenschaft entbrennt, können sich die Ehegatten ohne Prozeß voneinander trennen. Das ist die „höhere Form“ der sozialistischen Ehe. Auch A. Bebel ist derselben Ansicht. Die Ehe ist nach ihm ein Privatvertrag ohne Dazwischenkunft eines Funktionärs. „Die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist ebenso jedes einzelnen persönliche Sache wie die Befriedigung jedes andern Naturtriebes. . . . Stellt sich zwischen zwei Menschen, die einen Bund geschlossen, Unverträglichkeit, Enttäuschung, Abneigung heraus, so gebietet die Moral (!), die unnatürlich und darum unsittlich gewordene Beziehung zu lösen.“ [1]

Besonders die sozialistischen Frauen kämpfen leidenschaftlich gegen die heutige Ehe. Man darf, schreibt Oda Olberg [2], den Frauen, die gesund sind, das „Recht auf Mutterschaft“ nicht streitig machen, „gleichviel ob sie einen Trauschein haben oder nicht“. Nur der Geschlechtsegoismus des Mannes zieht die Trennungslinie „zwischen anständigen und unanständigen Frauen“. Nach Henriette Fürth [3] fordert „die wirkliche Sittlichkeit den Kampf gegen die kirchlich und staatlich sanktionierte lebenslängliche Zwangsehe“. Sie ist zwar nicht gegen jede gesetzliche Ordnung des Geschlechtslebens, aber diese ist nur „ein Zügel, den wir uns selbst anlegen, den wir aber, wenn es sein muß, auch selbst entfernen können“. Es gibt aber Menschen, die diesen Zügel nicht mehr brauchen. „Wir grüßen sie als die wirklichen Pfadfinder einer freien Sittlichkeit“, d. h. der freien Liebe.

Ella Bormann [4] erblickt in der zunehmenden Zahl der Ehescheidungen kein Zeichen sittlicher Verwilderung, sondern nur einen Beweis, daß die vorhandenen Bestimmungen über die Ehe heute von der wirtschaftlichen, sozialen und sittlichen Entwicklung überholt sind und deshalb geändert werden müssen. Vielleicht ist es diesem Drängen seiner sozialdemokratischen Genossen zuzuschreiben, daß Reichs-Justizminister Radbruch gleich beim Antritt seines Amtes eine Reform der Ehescheidung in Aussicht stellte.

Die Sozialisten sind aber nicht die einzigen, die gegen die jetzige Ehegesetzgebung anstürmen. Im Rheinland haben sich Männer und Frauen aller Stände zu dem Verbande „Eherechtsreform“ zusammengeschlossen. In einer Eingabe an den Reichstag vom 1. Juli 1920 spricht der Ver-

---

[1] Die Frau [50] 475 f. [2] Die Neue Zeit (22. Jahrg.) II 312.
[3] Sozialistische Monatshefte 1908, 1613.
[4] Sozialistische Monatshefte 1921, 1045.

band in beweglichen Worten von der Seelennot derer, denen die heutige Gesetzgebung die Fesseln einer Ehe auferlegt, die doch in Wirklichkeit keine Ehe mehr sei. Wo die Ehe der sittlichen Grundlage entbehrt, wo jede Möglichkeit der Veredelung, die in ihr gefunden wird, ausgeschlossen ist, hört auch das Interesse des Staates an ihr auf. Der Verband will nicht dem hemmungslosen Freiheitsdrang das Wort reden, er ist tief durchdrungen von dem Gedanken, daß die eheliche Gemeinschaft eine der tragenden Ideen in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit gewesen ist und sein wird. Aber gerade deshalb kommt er zum Schlusse, daß die Ehe, in der die Seelengemeinschaft fehlt, nicht mehr aufrecht erhalten werden soll.

Eine ähnliche Eingabe richtete der „Deutsche Rechtsbund" in Dresden am 9. Juni 1921 an den Reichstag. Die Reichsregierung hat dieselbe den Landesregierungen zur Äußerung zugehen lassen. Beide Eingaben bekennen, von solchen Personen auszugehen, die ein Interesse an der Erleichterung der Ehescheidung haben. „Die weitaus meisten unserer Mitglieder leben selbst in zerrütteter Ehe", klagt die Eingabe des Verbandes „Eherechtsreform", und der „Deutsche Rechtsbund" gesteht, seine Gesetzesvorlage sei hervorgegangen „aus der tiefen seelischen Not" einer großen Anzahl seiner Mitglieder. Das wirft allerdings grelle Schlaglichter auf den trostlosen ehelichen Zustand in weiten Kreisen des deutschen Volkes.

Mächtigen Zuzug erhalten die „Ehereformer" von seiten der Juristen. In den letzten Jahren sind zahlreiche Broschüren und Zeitschriftenartikel von Richtern und Rechtsanwälten erschienen, die sich alle für eine Erweiterung der Scheidungsmöglichkeiten aussprechen. Ein eifriger Apostel dieser Richtung ist der Oberlandesgerichtsrat Richard May in Hamburg. In der „Juristischen Wochenschrift" (1922, 6) fordert er die Juristen auf, die Initiative zur Ehescheidungsreform zu ergreifen, „damit wir das Vertrauen des Volkes erhalten und gewinnen und zu einem Verfahren gelangen, das wir mit innerer Befriedigung anwenden können. Nicht länger sollten Richter und Anwälte es mißmutig tragen, daß man ihnen in den Scheidungsprozessen eine nicht zu lösende Aufgabe aufbürdet".

Also die Juristen sollen für eine gesetzliche Erleichterung der Ehescheidung eintreten, damit sie das Vertrauen des Volkes gewinnen und mit innerer Befriedigung ihres Amtes walten können! Eine sonderbare Auffassung! Als ob es bei der Ehegesetzgebung darauf ankäme, daß die Juristen das Vertrauen des Volkes (d. h. die öffentliche Meinung!) ge-

winnen und mit innerer Befriedigung ihre Entscheidungen treffen können. Warum sind übrigens viele Juristen bei den Scheidungsprozessen heute oft nicht zufrieden? Nur deshalb, weil sie in vielen Fällen gar zu gern die Ehescheidung aussprechen möchten, aber durch die jetzige Gesetzgebung daran gehindert sind.

Es ist übrigens anzuerkennen, daß die meisten Juristen sich von den extremen Anschauungen über freie Liebe fernhalten und von wohlmeinenden Absichten geleitet werden. Gerade wegen der heutigen radikalsten Ansichten über freie Liebe, Ehe- und Scheidungsfreiheit, meint May, müsse man die Fehler unseres Scheidungsrechtes beseitigen, damit nicht die Ehe selbst allzusehr in Gefahr gerate.

Aber welches sind diese Fehler? Wenn man von Fehlern der bestehenden Gesetzgebung sprechen will, können diese nur darin bestehen, daß sie in der Ehescheidung schon zu weit geht. Namentlich ist der § 1569 des B.G.B., der erst in letzter Stunde durch den Reichstag in das Gesetzbuch hineingebracht wurde, ein verhängnisvoller Fehler. Solange die deutschen Gesetze die Ehescheidung nur in solchen Fällen zuließen, wo von seiten eines Ehegatten eine schwere Verschuldung vorlag, konnte man sich mit ihnen bei aller grundsätzlichen Gegnerschaft praktisch abfinden, weil diese schwere Verschuldung der Ehescheidung in etwa eine bestimmte Grenze zog. Leider hat der genannte Paragraph die Scheidung ohne jede Verschuldung für den Fall der Geisteskrankheit zugelassen. Damit trat man auf eine schiefe Ebene. Wenn Geisteskrankheit zur Scheidung genügt, warum sollten andere unheilbare Krankheiten nicht genügen? warum nicht auch die Unfruchtbarkeit? warum nicht die nachfolgende und dauernde Impotenz?

Nun redet man viel von „zerrütteten", und „unglücklichen" Ehen, in denen die Seelengemeinschaft fehlt. Dieselben sollen gelöst werden können. In mehreren Artikeln deutscher Juristen wird auf die Bestimmung hingewiesen, die in das schweizerische Zivilgesetzbuch Eingang gefunden hat und die man auch in Deutschland einführen möchte.

Das neue schweizerische Zivilgesetzbuch bestimmt in Art. 142: „Ist eine so tiefe Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses eingetreten, daß den Ehegatten die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft nicht zugemutet werden darf, so kann jeder Ehegatte auf Scheidung klagen."

„Ist die Zerrüttung vorwiegend der Schuld des einen zuzuschreiben, so kann nur der andere Ehegatte auf Scheidung klagen."

Ob die Verfasser dieses Artikels nicht gemerkt haben, daß derselbe alle andern Artikel über die Ehescheidung vollständig überflüssig macht? Wenn überhaupt eine Ehe zerrüttet werden kann, daß man den Ehegatten die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft nicht mehr zumuten darf, dann gilt das gewiß von Ehen, in denen ein Ehegatte einen Ehebruch begangen hat (Art. 137) oder dem Leben des andern nachstellt oder ihn schwer mißhandelt oder ihn in der Ehre schwer kränkt (Art. 138) oder ein entehrendes Verbrechen begeht oder einen schwer unehrenhaften Lebenswandel führt (Art. 139) oder ein Ehegatte den andern böswillig verläßt (Art. 140). Der Artikel 142 macht alle diese vorausgehenden Artikel überflüssig und gibt dem Richter die Handhabe zur Lösung fast aller Ehen auf Verlangen der Ehegatten.

Der Artikel ist auch außerordentlich kautschukartig; er verlangt keinen materiellen Scheidungsgrund, sondern nur eine solche Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses, daß den Ehegatten die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft nicht zugemutet werden kann. Nun fragt sich, welches ist der Maßstab, an dem der Richter erkennt, ob eine Ehe diesen Grad der Zerrüttung erreicht hat, daß er den Gatten die Fortsetzung der Ehe nicht „zumuten" darf? Damit wird, wie A. Egger in seinem Kommentar bemerkt[1], „der Richter auf sein Ermessen verwiesen". Es kommt also auf das Ermessen des Richters an. Er muß alle subjektiven Verhältnisse des Einzelfalls berücksichtigen. Er muß individualisieren. „Erst die persönlichen Verhältnisse, Charakter und Persönlichkeit der Ehegatten, ihr Bildungsgrad, die Stärke des sittlichen Empfindens, die Lebhaftigkeit der Reaktion auf das gemeinschaftswidrige Verhalten des andern Ehegatten, ergeben, ob die Ehe so tief zerrüttet sei, daß ihr eine Fortsetzung nicht mehr zugemutet werden darf" (Egger). Es ist klar, daß hier das allermeiste dem Belieben des Richters anheimgegeben wird. Ein Anhänger der modernen Scheidungsreform wird in vielen Fällen ganz anders urteilen als ein auf christlich konservativem Boden Stehender. Die „Zumutungen" werden sich nach der jeweiligen öffentlichen Meinung richten.

Sollen wir also die vielen, die heute über zerrüttete Ehen klagen, zu lebenslänglicher Qual verurteilen? Darauf sagen wir: Im äußersten Notfall bleibt immer noch die Möglichkeit der unvollkommenen Ehescheidung (der bloßen Trennung vom ehelichen Gemeinschaftsleben) übrig. Allerdings

[1] Das Familienrecht des schweizerischen Zivilgesetzbuches (Zürich 1914) 96.

hat dieser Ausweg wenig Anziehungskraft für viele, weil sie wissen, daß das eheliche Band nicht gelöst wird. Namentlich ein Katholik weiß, daß er bei Lebzeiten des früheren Ehegatten keine neue Ehe eingehen darf, ohne sich vieler und schwerer Sünden schuldig zu machen und in große Gefahr für sein ewiges Seelenheil zu geraten.

Wir fragen sodann, wer sind diejenigen, die heute so laut nach Erleichterung der Ehescheidung schreien? Sind es etwa die Edelsten und Besten der Nation? Ach nein! vielfach Genuß- und Lebemenschen. Ein großer Teil unseres Volkes hat sich leider vom Christentum ganz abgewandt. Wer an kein ewiges Leben glaubt und nur vom Geiste der Diesseitigkeit beherrscht wird, der will sich ausleben und möglichst viel genießen, ehe ihn der Tod ins Nichts zurückschleudert, und man begreift von diesem Standpunkt das Knirschen gegen die Unauflöslichkeit der Ehe, die ihnen so viel Glücks- oder sagen wir besser Genußmöglichkeiten unterbindet. Von dem Geschrei dieser Leute lassen sich manche Juristen einschüchtern. Sie wagen es nicht, entschieden für die lebenslängliche Dauer der Ehe einzutreten, um nicht gegen die öffentliche Meinung zu verstoßen.

Man klagt heute über die vielen leichtfertig abgeschlossenen und unglücklichen Ehen. Aber wer ist daran schuld? Wenigstens zum Teil auch die heutige Ehegesetzgebung mit ihrer Leichtigkeit der Ehescheidung. Diese Leichtigkeit befördert mehr, als man glaubt, das Eingehen leichtsinniger Ehen. Die Ehekontrahenten wissen, daß ihnen schon heute die Ehescheidung in sehr vielen Fällen möglich ist und daß weite Kreise an der Vermehrung dieser Fälle arbeiten. So kann man es schon wagen, eine riskierte Ehe einzugehen.

Rechtsanwalt Hachenburg (Mannheim) befürwortet die Ehereform wegen der in den letzten Jahren geschlossenen zahllosen Ehen, die sich nur aus dem Krieg und seinen Wirkungen erklären. „Die aus dem Kriege Heimkehrenden hatten ein unsagbares Verlangen nach eigenem Heim und nach Liebe. Dazu noch die alles umwälzenden Ereignisse der Revolutionszeit. Kein Wunder, wenn die Enttäuschungen bald eintrafen. Von einem Verschulden wird man kaum sprechen können. Falsch aber wäre es, gerade diese in jugendlicher Unbesonnenheit geschlossenen Ehen für unlösbar zu halten. Gerade sie verlangen die Umgestaltung des Ehescheidungsrechts" (Jurist. Wochenschrift 1922, 5). Aber, um davon zu schweigen, daß von diesen leichtsinnig eingegangenen Ehen schon sehr viele auf Grund der bestehenden Gesetze gelöst wurden, ich frage, sollen wir unsere für die

Dauer bestimmte Gesetzgebung nach zufälligen Umständen einrichten, die in einigen Jahren von selbst verschwinden?

Wir wollen gewiß nicht leugnen, daß zuweilen auch gute und ehrliche Leute ohne ihre Schuld durch die Unauflöslichkeit der Ehe in schwere Nöten und Bedrängnisse gelangen können. Manchmal sind schwere Opfer zu bringen, um die bestehende Ehe aufrecht zu erhalten. Aber diese Opfer sind nun einmal notwendig im Interesse der Eheinstitution als solcher und des Gemeinwohls.

Der schon erwähnte R. May gesteht selbst: „Dem Gesetzgeber handelt es sich nicht nur darum, daß der einzelne Streitfall sein Recht bekommt, sondern auch darum, daß der Grundsatz der Lebenslänglichkeit der Ehe im allgemeinen Bewußtsein erhalten bleibt. Wichtiger als die Ehen, die geschieden werden wollen, sind die Ehen, die nicht geschieden werden wollen, und das Wichtigste ist, daß diese Ehen die Regel und die Scheidungen die seltenen Ausnahmen bleiben." Das ist gewiß richtig, aber wie können die Scheidungen die seltenen Ausnahmen bleiben, wenn man zu den vielen schon bestehenden Scheidungsgründen noch neue hinzufügen will?

Um die Ehe richtig zu beurteilen, darf man nicht bloß auf das Wohl der einzelnen Ehegatten sehen, sondern muß man das Gemeinwohl berücksichtigen, dem sie an erster Stelle dienen soll. Der Hauptzweck der Ehe ist die Fortpflanzung und Erziehung des Menschengeschlechts, und dieser Zweck kann nur in der lebenslänglichen Ehe genügend erreicht werden, und deshalb gehörte es zur Weisheit des göttlichen Urhebers der Ehe, ihr diese Festigkeit zu verleihen.

Der so heftige und gewalttätige Geschlechtstrieb ist bei den Menschen nicht durch Instinkte geregelt wie bei den Tieren, er soll durch die Vernunft geregelt und gezügelt werden. Dazu bedarf es aber einer objektiven, durch die Natur selbst vorgezeichneten Schranke, und diese kann nur der lebenslängliche Bestand der Ehe sein. Fällt dieser weg, so wird das Geschlechtsleben mit seinen Sophistereien fast ganz der Willkür des Menschen überlassen. Noch mehr bedarf die Ehe der Lebensdauer im Interesse der Kindererziehung. Kein Sinnenwesen macht eine so lange und hilflose Jugend durch wie der Mensch. Er muß jahrelang herangebildet werden nicht nur in leiblicher, sondern mehr noch in geistiger und sittlicher Beziehung. Durch die Natur selbst sind den Kindern die Eltern als die ihnen von Gott bestimmten Erzieher bezeichnet, und zur

guten Erziehung ist durchschnittlich die dauernde Mitwirkung beider Eltern erfordert, die sich in dieser Aufgabe vielfach glücklich ergänzen.

Kaum ist die Erziehung eines Kindes im Gange, so erscheint ein zweites, drittes und viertes, mit denen die Erziehung wieder von vorn anfangen muß. Diese Erziehung verlangt bei jedem einzelnen Kinde eine Zeit von 20 Jahren, und sind mehrere Kinder vorhanden, so mit allen mindestens 30 bis 40 Jahre, d. h. durchschnittlich die ganze Lebenszeit der Eltern. Trennen sich nun die Eltern, so wird notwendig darunter die Erziehung der Kinder Schaden leiden, mögen diese nun dem Vater oder der Mutter zugesprochen werden. Man denke auch an den großen Nachteil, der den Kindern aus dem Zank und dem schlechten Beispiel der Eltern erwächst. Durch die Scheidung wird auch die dauernde Familie, dieser Grundpfeiler der menschlichen Gesellschaft, die Hüterin der Religion und althergebrachter Sitte zerstört, es werden die Bande zerrissen, welche eine zahlreiche Verwandtschaft zu gegenseitiger Unterstützung miteinander verknüpfen. Denn die dauernde Familie setzt notwendig die dauernde Ehe voraus.

Es kommen aber noch andere Gründe gegen die Ehescheidung hinzu, die für uns Katholiken völlig ausschlaggebend sind. Richard May befürchtet, daß das Zentrum sich der neuen Bewegung widersetzen werde, da die Ehe für die Katholiken nach ihren kirchlichen Satzungen als Sakrament und deshalb unlösbar gilt. Das ist nicht genau, es handelt sich in der Frage der Ehescheidung nicht bloß um Satzungen, welche die Kirche erlassen hat und allenfalls wieder aufheben darf, sondern um Lehren und Einrichtungen des Gottessohnes, an denen die Kirche nichts ändern kann. Nicht die Kirche, sondern Christus selbst hat die Sakramente eingesetzt und in ihren wesentlichen Eigenschaften bestimmt. Das gilt auch von der Ehe.

Die Ehe ist übrigens nach Christi Lehre, auch abgesehen von ihrem sakramentalen Charakter, unauflöslich. Nachdem Gott die Eva aus der Rippe Adams gebildet hatte, sprach dieser, von Gott erleuchtet: „Das ist nun Bein von meinem Bein, und Fleisch von meinem Fleisch. Man soll sie Männin heißen, weil sie vom Manne genommen ist. Darum wird der Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und es werden zwei in einem Fleische sein" (1 Mos. 2, 23 24). Das heißt: Das Weib, weil aus einem Gliede des Mannes gebildet, ist sozusagen ein Glied am Körper des Mannes, beide bilden

gewissermaßen nur einen Körper und stehen zueinander in engerer Beziehung als zu den Eltern. Christus selbst erwähnt diese Worte Adams und fügt hinzu: Sie werden also nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch sein. „Was Gott verbunden, das soll der Mensch nicht trennen" (Matth. 19, 6).

Als die Jünger fragten, warum denn Moses den Scheidebrief gestattet habe, antwortete Jesus, das sei wegen der Herzenshärtigkeit der Juden geschehen, „am Anfange aber war es nicht so". Die Ehescheidung war also eine Abweichung von der ursprünglichen, von Gott gewollten Reinheit der Ehe. Daraus geht hervor, daß die Ehe schon rein naturrechtlich als bloßer Ehevertrag betrachtet, unauflöslich ist[1]. Eine größere Unauflöslichkeit hat die Ehe durch Christus erhalten, indem er sie zum Symbol seiner unauflöslichen Vereinigung mit der Kirche erwählt und zum Sakramente erhoben hat.

Es ist für den Katholiken eine Glaubenswahrheit, daß die rechtmäßig eingegangene und vollzogene Ehe unter Christen von keiner menschlichen Autorität aufgelöst werden kann. Das Konzil von Trient lehrt, die Gnade Christi bestärke „die unauflösliche Einheit" der Ehe. Es verurteilt dann feierlich die Ansicht derjenigen, die behaupten, wegen der Häresie oder wegen des beschwerlichen Zusammenlebens oder wegen böswilliger Abwesenheit des einen Ehegatten könne der Ehebund gelöst werden[2]. Und weil damals praktisch nur der Ehebruch als Scheidungsgrund in Frage kam, verurteilte es feierlich die Behauptung, die Kirche irre, wenn sie gelehrt habe und noch lehre, nach der Lehre des Evangeliums und der Apostel könne auch im Falle des Ehebruchs das eheliche Band nicht gelöst werden.

Man wendet gegen die kirchliche Lehre die Worte Jesu bei Matthäus (19, 9) ein: „Wer immer sein Weib entläßt, es sei denn um des Ehebruches willen, und eine andere nimmt, der bricht die Ehe." Hier scheint Jesus im Fall des Ehebruches die Scheidung zu gestatten. Aber um diese Worte richtig zu verstehen, muß man sie mit den übrigen Stellen über die

---

[1] In dem Rundschreiben Quod apostolici vom 28. Dezember 1878 sagt Leo XIII.: Nostis, venerabiles Fratres, rectam huius (domesticae) societatis rationem secundum iuris naturalis necessitatem in indissolubili viri ac mulieris unione primo inniti. Im Rundschreiben Quonam vom 10. Februar 1880 lehrt er: Nuptiale vinculum sic (est) ex Dei voluntate intime vehementerque nexum, ut a quopiam inter homines dissolvi aut distrahi nequeat. Vgl. Syllab. thes. 67.

[2] Conc. Trid. Sess. 24 De matrimonio can. 5.

Ehescheidung vergleichen. Bei Markus (10, 11) und Lukas (16, 18) ist die Entlassung der Frau unbedingt untersagt: „Wer immer sein Weib entläßt und eine andere nimmt, der bricht die Ehe.“ Wer an den inspirierten Charakter der Heiligen Schrift glaubt, weiß, daß der Widerspruch kein wirklicher sein kann. Der hl. Paulus löst denselben, indem er an die Korinther schreibt (1 Kor. 7, 10): „Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: das Weib soll sich nicht scheiden von dem Manne, und der Mann soll das Weib nicht entlassen. Das Weib ist gebunden, solange der Mann lebt; entschläft aber ihr Mann, so ist sie frei, sie heirate, wen sie will.“ Der hl. Paulus erlaubt also den Geschiedenen nicht, bei Lebzeiten des andern Ehegatten zu heiraten. Das eheliche Band bleibt bestehen, aber eine Trennung in bezug auf das eheliche Zusammenleben ist gestattet. Daß diese Erklärung die richtige ist, ergibt sich für uns Katholiken zweifellos aus dem eben erwähnten Kanon des Konzils von Trient.

Von dieser Lehre wird die Kirche nie und nimmer lassen. Zu allen Zeiten hat sie ungebeugt daran festgehalten. Man denke nur an die schweren Kämpfe, welche Papst Nikolaus I. gegen König Lothar von Lothringen, Urban II. und Paschalis II. gegen Philipp I. von Frankreich, Cölestin III. und Innozenz III. gegen Philipp August von Frankreich, Klemens VII. und Paul III. gegen Heinrich VIII., Pius VII. gegen Napoleon zu führen hatten, um die Unauflöslichkeit der Ehe durchzusetzen. Die Päpste hätten den Abfall Englands verhindern können, wenn sie dem Wüstling auf dem Königsthron die Ehescheidung gestatteten. Aber sie sprachen: Non possumus. Durch diese Kämpfe wurde in der ganzen Christenheit die Überzeugung von der lebenslänglichen Dauer der Ehe tief begründet.

Damit ist auch die Stellung gekennzeichnet, die wir deutsche Katholiken zu den geplanten Scheidungsreformen einzunehmen haben. Wir müssen sie mit aller Entschiedenheit bekämpfen.

Mag diese kirchliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe oberflächlichen Menschen, die das Leben nur diesseitig auffassen, hart erscheinen, Tieferblickenden, die das Wohl der Gesellschaft im Auge haben, ist sie es nicht. Der berühmte englische Staatsmann Gladstone sprach sich mit aller Entschiedenheit für die Unauflöslichkeit der Ehe aus. Seitdem man die Wiederverbindung der Geschiedenen gestattet habe, sagte er, sei in England und Amerika die Zahl der Ehescheidungen gewachsen, die Sittlichkeit gesunken: unter 100 Ehescheidungen fänden 99 wegen der Aussicht auf anderweitige Wiederverheiratung statt. „Die Härte, welche im Ver-

bote der Wiederverheiratung liegt, kann nicht in Betracht kommen gegenüber der Schädigung, welche die ganze menschliche Gesellschaft durch sie erleidet."[1] Der Protestant Dr. J. Wernicke schreibt: „Selbst der sittlich indifferente Mensch wird die gerichtliche Auflösung der Ehe als etwas der Natur Zuwiderlaufendes empfinden, denn die Ehe ist nun einmal die heiligste Burg des menschlichen, irdischen Lebens, soviel man auch gegen sie anstürmen mag."[2] „Gerade die prinzipielle Unlösbarkeit der Ehe", schreibt Harry Schmitt[3], „ist, abgesehen von den vereinzelten, schweren, ja unheilbaren Konflikten, von unschätzbarer erzieherischer und charakterstärkender Wirkung. Die prinzipielle Untrennbarkeit der Ehe ist der harte Polierstein, an dem sich schon mancher rauhe, widerspenstige, verletzende Charakter glatt geschliffen hat. Daß auch mancher sonst recht brauchbare Nutzstein bei diesem unfreiwilligen Polierverfahren zersprang und zerbröckelte, wer wollte es leugnen! Aber tausendfach mehr Unheil müßte notwendigerweise entstehen, wenn jedes gegeneinander erbitterte Ehepaar im Zorne nur vor den Richter zu stürmen brauchte und ohne Rücksicht auf Kinder Scheidung fordern dürfte, um auseinander laufen zu können."

---

[1] Tablett (London 1889) 985 ff.

[2] Jahrbücher für Nationalökonomie u. Statistik. Neue Folge IV (1893) 261.

[3] Frauenbewegung und Mädchenschul-Reform 1903, 300.

Viktor Cathrein S. J.

Die liturgische Bewegung in Holland.

Eine Eigentümlichkeit unserer Zeit ist der weite Kreise beherrschende Zug zum Religiösen. Er geht freilich allzuoft Irrwege, verhängnisvolle Irrwege, aber er ist da und muß zum Guten ausgenutzt, in die rechten Bahnen geleitet werden. Er gleicht einer frischen Brise; man muß sie die Segel schwellen lassen, solange sie weht, und nur für rechte Steuerung sorgen. Darum ist auch die liturgische Bewegung, die heute in fast allen Ländern mehr oder weniger kräftig eingesetzt hat, durchaus zu begrüßen. Es wäre ein folgenschwerer Irrtum, in ihr das Allheilmittel für unsere tiefkranke Zeit zu sehen oder ihr zuliebe auf andere nicht minder wirksame, ja wirksamere Mittel zur Hebung des religiösen Lebens zu verzichten. Sehr verkehrt wäre es jedoch auch, wollte man über sie wegsehen oder ihr gar abgünstig und feindselig entgegentreten. Heute heißt es im Gegenteil alles gründlich ausnutzen, was zur Mehrung der größeren Ehre Gottes und zur Förderung des Heiles der unsterblichen Seelen dient, gleichwohl, was es ist und von wem es ausgeht. Nur diese Gesichtspunkte, keinerlei persönliche, dürfen maßgebend sein.

Auch Holland hat seine liturgische Bewegung. Der Anstoß zu ihr ging von der liturgischen Bewegung in Belgien aus, wo die Benediktiner eine rege, gesegnete Tätigkeit zur Pflege des liturgischen Lebens entfalteten, sie zog aber bald ihre eigenen, selbständigen Wege. Zuerst setzte sie in den Diözesen 's Hertogenbosch und Breda ein, dann folgten die Diözese Haarlem und die Erzdiözese Utrecht. Die Erfolge, die sie binnen kurzem erzielte, waren sehr erfreulich, die Ergebnisse über Erwarten reich.

Fragen wir nach dem Grunde hiervon, so haben wir diesen nächst der hingebenden, eifervollen Arbeit ihrer Führer ganz besonders in der Eigenart ihrer Betätigungsweise zu suchen.

T r ä g e r der Bewegung wurde im Gegensatz zu Belgien von Beginn an vor allem der Weltklerus, wenn auch Hand in Hand und in einträchtigem Zusammenwirken mit dem Ordensklerus. Sie gewann dadurch den weitesten Boden für ihr Gedeihen. In der Tat hat nicht bloß der Ordensklerus ein Interesse an der Pflege der Liturgie, sondern ebensosehr, wenn

nicht in noch höherem Maße der Weltklerus, zu dessen seelsorglicher Obliegenheit es ja auch gehört, die ihm anvertrauten Gläubigen in das liturgische Leben der Kirche einzuführen, ihnen das Verständnis der vielen liturgischen Verrichtungen, die sich stets wieder vor den Augen derselben, ja an ihnen selbst vollziehen, zu vermitteln und sie zu eifriger, innerlicher, gnadenreicher Anteilnahme an den liturgischen Geheimnissen, Feiern und Zeremonien anzuleiten. Eine liturgische Bewegung, die von Ordensleuten ausgeht und getragen wird, ist und bleibt, so segensreich sie auch wirkt und so wertvoll und wichtig sie ist, unzulänglich, solange der Weltklerus nicht an ihr teilnimmt, sich nicht zu ihrem vornehmsten Träger macht. Ordensleute können meist nur gelegentlich in liturgischen Dingen mit ihren Belehrungen und Anregungen an die Gläubigen herantreten, der Weltklerus findet dagegen zu aller Zeit und das ganze Jahr hindurch in Predigt und christlichem Unterricht reichen Anlaß, allen, groß und klein, den Schatz der Liturgie zu erschließen und sie zu verständnisvollem Mitleben mit dieser anzuleiten. Dazu kommt, daß sich das Interesse der Ordensleute naturgemäß vornehmlich auf das erstreckt, was ihnen am nächsten liegt, die Messe samt den mit ihr zusammenhängenden Funktionen und das Offizium, während das des Weltklerus gleichermaßen das ganze weite Gebiet der Liturgie umfaßt.

Ziel der Bewegung überhaupt ist, bei Klerus und Gläubigen die Kenntnis des gottesdienstlichen Lebens der Kirche und ein tätiges, fruchtreiches Mitleben mit demselben zu befördern. Sie wendet sich aber in Holland zu dem Ende an die Gläubigen nicht *unmittelbar*, sondern *mittelbar* durch die Priester als durch die, deren Aufgabe es ist, der ihr übergebenen Herde auch das geistige Brot des Verständnisses des liturgischen Lebens der Kirche zu vermitteln. Nur sie sind die ordentlichen Träger der Bewegung. Allerdings können auch Nichtpriester sich an ihr beteiligen, doch nur als Teilnehmer, nicht als tätige Mitglieder. Die Priester sind es darum auch, durch die vornehmlich die von der Bewegung herausgegebenen liturgischen Schriftchen unter den Gläubigen verbreitet werden sollen.

In der Tat, hat die Bewegung den Klerus gewonnen, hat sie ihm ein volles Verständnis des reichen Gehaltes, der hohen Bedeutung und der erhabenen Schönheit der heiligen Verrichtungen vermittelt, die ihm Tag um Tag am Altar, bei Verwaltung der Sakramente, bei Spendung der Sakramentalien, in der alljährlich wiederkehrenden Feier des Kirchenjahres und bei so manchen außerordentlichen Anlässen obliegen, hat sie ihn

mit tiefer Ehrfurcht und lebendigem Interesse gegenüber diesen heiligen Handlungen erfüllt und ihn zu einer würdigen, ihn selbst wie die Gläubigen erbauenden Vornahme derselben im Geist und nach den Vorschriften der Kirche geführt, dann muß sie ganz von selbst auch für die weiten Kreise der Gläubigen, Gebildete und Nichtgebildete, fruchtbar werden.

Eine dritte bezeichnende Eigenart der liturgischen Bewegung, wie diese in Holland Gestalt gewonnen hat, besteht darin, daß sie gleich von vornherein die Form geschlossener Organisationen, liturgischer Diözesanvereinigungen annahm, die dann ihrerseits wiederum zu einem liturgischen Gesamtverband zusammentraten. Die erste dieser Vereinigungen entstand in der Diözese 's Hertogenbosch. Sie erhielt am 21. April 1911 die bischöfliche Gutheißung. In der Diözese Haarlem kam die Vereinigung am 19. Juni 1912 zustande; ihre Genehmigung durch den Bischof erfolgte am 12. September 1912. In der Diözese Breda wurde die Vereinigung bereits am 6. November 1911 ins Leben gerufen. In der Erzdiözese Utrecht, in der sie in der Folge eine besonders erfolgreiche Tätigkeit entwickeln sollte, wurde sie am 21. Januar 1913 gestiftet und am 12. Februar des gleichen Jahres durch das Ordinariat bestätigt. Der Verband der liturgischen Vereinigungen datiert aus dem Jahre 1915. Am 13. Juli dieses Jahres erhielt er die Gutheißung seitens der Bischöfe.

Ihrer inneren Einrichtung nach bestehen die Vereinigungen aus tätigen Mitgliedern, aus Ehrenmitgliedern und aus Teilnehmern. Tätige Mitglieder können, wie schon gesagt, nur Priester werden, Ehrenmitglieder und Teilnehmer außer den Priestern auch Laien sowie Körperschaften, welch letztere durch ihren Vorstand vertreten werden. Die tätigen Mitglieder haben die Aufgabe, sich mit liturgischen Studien zu beschäftigen, durch Vorbild und Wort die Beobachtung der liturgischen Vorschriften zu befördern, der jährlichen Generalversammlung beizuwohnen, die Beschlüsse derselben zur Ausführung zu bringen und durch Unterricht, Predigt und Vorträge die Kenntnis und das Verständnis der liturgischen Verrichtungen zu verbreiten und die Gläubigen in den Geist derselben einzuführen. Nur sie haben auf den Generalversammlungen beschließende Stimme, den Ehrenmitgliedern und Teilnehmern steht nur eine beratende zu.

Der Vorstand der Vereinigungen setzt sich aus einem Vorsitzenden und zehn Mitgliedern zusammen. Den Vorsitzenden ernennt die bischöfliche Behörde, die zehn Mitglieder werden von den Generalversammlungen aus der Zahl der tätigen Mitglieder gewählt. Die Bestellung eines

stellvertretenden Vorsitzenden, des Schriftwarts, des Kassenwarts und des Bibliothekars erfolgt durch den Vorstand. Ein Fünftel der Vorstandsmitglieder tritt in jedem Jahre ab, kann jedoch alsbald wiedergewählt werden. Alljährlich muß eine Generalversammlung gehalten werden, für die der Vorstand Zeit und Ort bestimmt. Der Vorstand selbst hält seine Sitzungen nach Bedürfnis ab.

Der Verband hat dieselben Zwecke wie die Vereinigungen. Seinen Sitz hat er zu Utrecht. Sein Vorstand setzt sich aus je zwei Vorstandsmitgliedern der ihm angeschlossenen Vereinigungen zusammen, die von dem Vorstand der betreffenden Vereinigung ernannt werden. Alle Jahre hat er mindestens eine Sitzung zu halten. Seine besondere Aufgabe ist, die von den Vereinigungen gemeinsam auszuführenden Arbeiten und Unternehmungen zu bestimmen und vorzubereiten, den Entwurf derselben nebst Voranschlag der Kosten den Vorständen der Vereinigungen zur Prüfung und Genehmigung vorzulegen und nach erfolgter Gutheißung zu verwirklichen. In dem Verhältnis der Vereinigungen zu ihrem Bischof wird durch ihren Eintritt in den Verband nichts geändert; jede bleibt nach wie vor nur von ihm abhängig.

Es braucht kaum gesagt zu werden, welch große Bedeutung diese straffe, wohlgeordnete, in letzter Linie durch die bischöflichen Behörden geleitete Organisation für eine ersprießliche Wirksamkeit der liturgischen Bewegung hat. Die Betätigung in Form von Diözesanvereinigungen gibt dieser inneren Halt und Festigkeit, bewahrt sie vor Zersplitterung, ermöglicht ihr ein einheitliches, zielstrebiges, nachhaltiges Vorgehen, weckt in weiteren Kreisen das Interesse für sie, unterstützt wirksam ihre Werbearbeit, erleichtert und befördert die Verwirklichung ihrer Ziele, bietet Anregung und Klärung und bringt ihr die zu einem erfolgreichen Wirken unentbehrlichen Mittel. Was aber die Vereinigungen für die liturgische Bewegung sind, ist der Gesamtverband seinerseits wiederum für sie.

Die Mittel, deren sich die liturgischen Vereinigungen zur Erreichung ihrer Ziele bedienen, sind mannigfach. Das erste besteht in der Förderung liturgischer Studien, die jedoch keinen liturgiegeschichtlichen, sondern vornehmlich einen praktischen Charakter haben sollen, wenn auch unter entsprechender Berücksichtigung der Geschichte der Liturgie. Um sie in erfolgreicher Weise ermöglichen zu können, wurden liturgische Bibliotheken gegründet, aus denen den Mitgliedern der Vereinigungen, die sich mit liturgischen Studien zu befassen wünschen, die zu diesen nötige Literatur leihweise zur Verfügung gestellt

wird. Ein zweites ist Vermittlung von Auskunft in allen auf die Liturgie sich beziehenden Fragen durch ein zu diesem Ende eingerichtetes Auskunftsbureau; ein drittes die Empfehlung und Verbreitung zweckentsprechender liturgischer Werke und liturgischer Zeitschriften, ein viertes und letztes Unterweisung durch belehrende Vorträge und liturgische Kurse sowie namentlich durch größere und kleinere, die gottesdienstlichen Verrichtungen und Zeremonien erläuternde, Priester und Gläubige in den unerschöpflich reichen Inhalt der liturgischen Bücher einführende Schriftchen.

Die größeren dieser Schriftchen werden Flugschriften genannt und sind durch den Buchhandel zu beziehen, die kleineren heißen Handbüchlein, sind für die Massenverbreitung bestimmt und werden von den Vereinigungen selbst vertrieben. Die Flugschriften sollen eine kurze Geschichte der Zeremonie enthalten, die ihren Gegenstand bildet, ihre Bedeutung und die Symbolik erläutern, die ihr zu Grunde liegt (Vorsymbolik) oder nachträglich mit ihr verbunden wurde (Nachsymbolik), und an der Hand der liturgischen Bücher sowie der kirchlichen Entscheidungen ihren Ritus und die sie betreffenden liturgischen Vorschriften darlegen. Von der Aufgabe, die Gläubigen zu „liturgischen Erlebnissen“ zu führen, wird in den die Flugschriften betreffenden Bestimmungen der Vereinigungen nichts gesagt. Die Handbüchlein sollen nur den Ritus und die Gebete der Zeremonien wiedergeben, letztere für gewöhnlich bloß in einer guten, sinngetreuen, aber leicht verständlichen Übersetzung, je nachdem aber auch im Urtext.

Zu diesen Flugschriften und Handbüchlein kommt dann weiter hinzu eine liturgische Monatsschrift mit belehrenden, anregenden Aufsätzen über gottesdienstliche Zeremonien, die liturgische Kleidung, die liturgischen Gefäße und Geräte u. ä., zur Verbreitung unter den Schulkindern aber werden die sog. Tarzisiusblättchen herausgegeben, kleine, entweder nur in linearer Zeichnung oder in einfachen Farben ausgeführte, die liturgischen Geräte, die heiligen Gewänder und sonstigen Paramente, liturgische Zeremonien und liturgische Handlungen darstellende Bildchen mit angefügtem erläuterndem Text auf der Rückseite. Die Blättchen sollen insbesondere auch eine Ergänzung des Katechismusunterrichtes bilden, wozu sie sich sowohl durch ihre Darstellung wie durch ihre vortrefflichen, dem Kindesalter gut angepaßten Texte in hervorragendem Maße eignen.

Da die liturgischen Vereinigungen ihre Tätigkeit durchaus auf das Praktische richten, haben sie liturgiegeschichtliche Forschungen streng wissenschaftlichen Charakters nicht in ihr Programm aufgenommen. Um aber

auch der Wissenschaft ihr Recht zukommen zu lassen, wurde in Ergänzung desselben 1919 seitens des Verbandes der Vereinigungen ein besonderer St. Willibrordus-Verein zur Pflege eben jener wissenschaftlichen Forschungen gegründet, jedoch mit eng gesteckten Zielen. Denn seine Aufgabe soll hauptsächlich und in erster Linie die Erforschung und Herausgabe einheimischer mittelalterlicher liturgischer Texte und Abhandlungen, sowie die Neuherausgabe niederländischer liturgischer Frühdrucke sein, eine überaus weise Beschränkung, die alles Lobes wert ist. Andere Forschungsarbeiten sollen durch den St. Willibrordus-Verein nur ausnahmsweise und bloß auf Grund eines besondern Beschlusses des Verbandes unternommen, unterstützt und veröffentlicht werden. Als eine solcher Arbeiten ist namentlich in Aussicht genommen ein Katalog aller in Holland noch vorhandenen liturgischen Handschriften. Herausgegeben hat der Verein bis jetzt in fast zu prächtiger Aufmachung einen Liber Ordinarius von St. Martin zu Utrecht aus dem 12.—13. Jahrhundert.

Die Erfolge, welche die liturgischen Vereinigungen bisher erzielt haben, sind, wie eingangs gesagt wurde, recht erfreulich, freilich nicht in allen im gleichen Maße. Begreiflich übrigens. Nicht die Vorzüglichkeit der Organisation ist es allein, die für das Ausmaß des Wirkens einer Vereinigung entscheidend ist, sondern ebensosehr der Eifer, der Unternehmungsgeist und die Kraft, mit der sie sich betätigt und ihren Zielen zustrebt. Ein besonders reges Leben hat die jüngste der Vereinigungen, die Utrechter, dank den rastlosen Bemühungen ihres Vorsitzenden, des Herrn Dr. W. van Koeverden, Professors am Seminar zu Culenborg, und seiner Helfer entwickelt.

Die liturgische Bibliothek der Utrechter Vereinigung hatte schon 1919 die sehr ansehnliche Zahl von 3489 Nummern erreicht. Ausgeliehen wurden aus ihr bis 1919 zu liturgischen Studien über 600 Bücher. An das Auskunftsbureau wurden bis 1920 174 Anfragen bezüglich liturgischer Gegenstände gerichtet und von diesem beantwortet. Auf die Abhaltung liturgischer Kurse hat die Vereinigung sich, abgesehen von den mit den Generalversammlungen verbundenen Vorträgen, bislang nur wenig verlegt, um so mehr richtete sie ihre Tätigkeit auf die Herausgabe praktischer liturgischer Werkchen — als Beispiele seien genannt ein Enchiridion Celebrantis Ultrajectensis, ein Conspectus missae solemnis von Dr. W. van Koeverden, Het wesen der Liturgie von J. A. B. van Schaik, De hl. Sacramentsprocessie von H. Hoogveld —, belehrender Flugschriften, zur Massenverbreitung geeigneter Handbüchlein und sog. Tarzisius-

blättchen sowie einer für den Klerus wie für die Laien bestimmten liturgischen Monatsschrift.

Von den Flugschriften liegen bis jetzt sechs Nummern vor. Sie behandeln die Wachskerze, die Orgel, die Krankenkommunion, die letzte Ölung, die Palmweihe nebst der Palmprozession und das Weihwasser.

Von den Handbüchlein sind zwei Serien erschienen, die eine, etwas größere, zählt fünf Nummern: Die Segnung eines neuen Schulgebäudes, die Einführungsfeier eines neuen Pfarrers, die Firmung, die Messe bei Gelegenheit der Einweihung einer neuen Kirche und die Feier der Grundsteinlegung einer Kirche. Die etwas kleinere zweite Serie umfaßt achtzehn Schriftchen. Sie haben zum Gegenstand die Eheschließung, die kirchliche Haussegnung, die Aussegnung der Wöchnerinnen, das Begräbnis, die letzte Ölung, die Kindertaufe, die Segnung der Kinder, die feierlichen Exequien, die Segnung des Viehs, die Fahnen- und die Orgelweihe u. a. Im Jahre 1914, dem ersten Jahre ihres Erscheinens, wurden ihrer 20000 Exemplare gedruckt, 1915 48000, 1916 23000, 1917 48000, 1918 76000, 1919 190000, 1920 172000, beträchtliche Zahlen, wie man sieht. Ihre Steigerung entspricht der Zunahme der Mitglieder (tätige Mitglieder, Ehrenmitglieder und Teilnehmer), die von 102 im Jahre 1913 und 355 im Jahre 1915 bis zum Jahre 1920 auf 1398 anwuchsen.

Einen außerordentlichen Erfolg hatte die Vereinigung mit den Tarzisiusblättchen, einen noch größeren als mit dem Handbüchlein. Wurden doch im Jahre 1920 nicht weniger denn 627000 Exemplare derselben gedruckt. Die große Verbreitung sowohl der Handbüchlein wie der Tarzisiusblättchen wird ermöglicht durch ihren geringen Preis, der seinen Grund nicht zum mindesten in dem Umstand hat, daß bei beiden der Vertrieb nicht durch den Buchhandel, sondern durch das Sekretariat der Vereinigung besorgt wird. Der Preis der größeren Handbüchlein beträgt 5 Cents, der der kleineren 1 Cent, 2 Cents, 3 Cents. Von den Tarzisiusblättchen kostet eine Serie von 30 verschiedenen Bildchen 25 Cents. Der niedrige Preis der Handbüchlein ermöglicht es, sie bei passenden Gelegenheiten in größerer Zahl zu verschenken. So werden die Handbüchlein, welche den Ritus der Aussegnung und der Taufe wiedergeben, vielfach bei der Anmeldung einer Taufe den Eltern, das Handbüchlein, welches den Ritus der Eheschließung und die Brautmesse behandelt, bei Anmeldung zur Trauung den Brautleuten gegeben. Das Handbüchlein, welches den Ritus

der Exequien enthält, wird bei feierlichen Begräbnissen an die Leidtragenden ausgeteilt, die Tarzisiusblättchen bilden eine willkommene Gabe für die Schulkinder an Stelle von Heiligenbildern.

Wir dürfen den liturgischen Vereinigungen Hollands zu ihren bisherigen schönen Erfolgen aufrichtig Glück wünschen. Wir werden aber gut tun, es dabei nicht bewenden zu lassen, sondern auch von ihnen zu lernen. Der Eifer, den sie entfalten, die Art und Weise ihres Vorgehens, die Ziele, die sie anstreben, die Mittel, deren sie sich bedienen, bieten manches für uns Vorbildliche. Man hat oft gesagt: Germania docet. Aber gibt es nicht auch Dinge, in denen wir Deutsche von andern lernen können und sollten. Hier haben wir jedenfalls ein Beispiel.

Ob es freilich unter den augenblicklichen Verhältnissen bei uns möglich sein wird, liturgische Vereinigungen nach Art der holländischen zu gründen, mag dahingestellt bleiben. Wenn es sich erreichen ließe, wäre das sicher freudig zu begrüßen. Auf alle Fälle sollte auch bei uns nach dem Vorbild der holländischen liturgischen Vereinigungen das nächste und vorzüglichste Bestreben der liturgischen Bewegung dahin gehen, den Weltklerus im weitesten Umfang für ihre schönen Ziele zu gewinnen und zu dem Ende ihn mit lebhaftem Interesse für diese zu erfüllen, mehr noch, ihn entsprechend seinem Beruf und seiner Stellung zum vornehmsten Träger der auf die Pflege des liturgischen Lebens gerichteten Tätigkeit zu machen. Liturgische Wochen, Konferenzen und Vorträge sind gewiß sehr nützlich, ja geradezu unentbehrlich. Aber so wichtig sie auch sind, sie sind ihrer Natur nach nur etwas Vorübergehendes, weil nur etwas Gelegentliches. Auch wenn sie sich zu oratorischen Glanzleistungen erheben, darf man ihre Wirkungen nicht überschätzen. Sie sind mehr wie ein glänzendes Feuerwerk, das Begeisterung auszulösen vermag, aber nur für kurze Weile aufblitzt, nicht dauernd die Nacht erhellt. Viel besser und wirksamer ist ein ruhig, aber nachhaltig brennendes Lichtlein. Es verhält sich mit ihnen nicht anders wie mit den Missionen und Exerzitien. Sollen sie dauernden Erfolg haben, so müssen sie aufgenommen und weitergeführt werden in der Predigt und dem katechetischen Unterricht, kurz in der still, aber beharrlich sich vollziehenden Tätigkeit der ordentlichen Seelsorge, müssen sie ihre Kraft erhalten durch ein Verhalten des Klerus, das ihn bei seinen Unterweisungen wie bei seinen liturgischen Amtsverrichtungen ganz erfüllt und tief durchdrungen zeigt von dem Bewußtsein der Größe und Erhabenheit eben dieser heiligen Handlungen. Können ja doch auch

selbst in der schlichtesten Landkirche die Feier des heiligen Opfers, die Spendung der Sakramente und Sakramentalien, die Vespern und sonstigen Andachten, die Beerdigungen und Prozessionen in einer Weise sich vollziehen, daß sie wahrhaft andächtig, erbauend und erhebend wirken und einen tiefen religiösen Eindruck machen. Es kommt eben nur darauf an, wie sie geschehen. Jene liturgischen Wochen, Kurse und Vorträge aber werden dadurch keineswegs entbehrlich. Ihnen kommt es vielmehr zu, das belebende und anregende Element zu sein, durch welches das Interesse an der Liturgie stets von neuem entfacht wird, immer wieder kräftige Nahrung empfängt.

Zweitens müßte nach dem Vorbild der holländischen Vereinigungen darauf Bedacht genommen werden, durch kleine liturgische Schriftchen, die wegen ihres geringen Preises auch von Minderbemittelten unschwer gekauft werden können, ja sich durch Umfang und Preis geradezu zur Massenverbreitung eignen, die Gläubigen in den Sinn und die Bedeutung der gottesdienstlichen Verrichtungen wie in die Feier des Kirchenjahres einzuführen und ihnen namentlich die bei den liturgischen Handlungen zur Verwendung kommenden Gebete in guter, leichtverständlicher Übersetzung zugänglich zu machen. Auch eine volkstümliche liturgische Monatsschrift wäre dringend zu befürworten. Sie müßte, um ihrem Zwecke zu entsprechen, ihre Hauptaufgabe darin sehen, dem Volke in faßlicher, gefälliger Weise den sachlichen und symbolischen Sinn der Riten, Zeremonien und Gebete zu erklären, ihm die erhabene, objektive Schönheit der Liturgie vor Augen zu führen, ihm die hohe Bedeutung, welche die innere Teilnahme an den liturgischen Handlungen für das ganze religiöse Leben des Christen hat, darzulegen, ihm einen Einblick in die Geschichte des liturgischen Lebens der Kirche zu gewähren und ihm zu zeigen, wie die gottesdienstlichen Verrichtungen im Verlaufe der Jahrhunderte nach Zeit und Umständen Form und Gestalt gewannen, wie aber zugleich die Kirche als treue Hüterin der ihr von Christus anvertrauten Gnadenmittel und Geheimnisse diese bei allem Wandel im Äußeren und Nebensächlichen im wesentlichen rein und unverfälscht bewahrte. Auch mit den heiligen Geräten, den heiligen Paramenten, sowie dem Gotteshaus und seiner Ausstattung nach ihrem heutigen Sein und ihrer Geschichte müßte sie sich beschäftigen; alles in klarer, schlichter, gemeinverständlicher, zugleich jedoch warmer und anregender Sprache wie Form. Ich denke sie mir nicht als Konkurrentin, sondern als Ergänzung der trefflichen, nach Inhalt und

Ausstattung gleich wertvollen und ansprechenden, mehr für gebildete Kreise bestimmten Vierteljahrsschrift „Liturgie und Kunst“, die von der Benediktinerabtei Michaelsberg zu Siegburg im Verlag von O. Kühlen zu M.-Gladbach herausgegeben wird und verdient, hier nachdrücklichst empfohlen zu werden. Für die Kinder wären Bildchen von der Art der Tarzisiusblättchen herzustellen. Sie würden auch bei uns, namentlich im Katechismusunterricht, doch auch über diesen hinaus als Anschauungsmittel wie durch ihren belehrenden Text vorzügliche Dienste leisten.

Es ist erschreckend, wie wenig weite Kreise der Gläubigen, Gebildete und Nichtgebildete, von dem liturgischen Leben der Kirche, das sie doch so nahe berührt und für ihr eigenes religiöses Leben so außerordentlich wichtig und bedeutungsvoll ist, wissen. Wie aber sollen sie es zu schätzen vermögen, wie nach seinem tiefen Gehalt und seiner objektiven Schönheit zu würdigen imstande sein, wie innerlich an ihm teilnehmen, wie entsprechend der Absicht der Kirche tätig mit ihm mitleben, wenn es ihnen nach seinem Wesen und in seinen Äußerungen, nach Tat und Wort, nach Sinn und Zweck so ganz fremd ist?

Man schiebt gern die Schuld hiervon auf das Latein als Kirchensprache, eine Sprache, die das Volk nun einmal nicht verstehe, nicht verstehen könne. Gewiß, das Latein ist die Kirchensprache, und sie wird das, muß das bleiben; denn die Schwierigkeiten, es durch die im lebenden Fluß der Entwicklung stehende Volkssprache zu ersetzen, sind zu gewaltig, als daß daran im Ernst zu denken wäre. Seine Schattenseiten können indessen zum größten Teil unschwer behoben werden, wenn die liturgischen Gebete durch zweckentsprechende Übersetzungen in Gestalt kleiner, die weiteste Verbreitung gestattender Schriftchen dem Volke verständlich, lieb und traut gemacht werden.

Und noch ein Drittes sollten wir von den holländischen liturgischen Vereinigungen lernen. Es betrifft das letzte Ziel der liturgischen Bewegung. Es läßt sich nicht verkennen, daß sich in den neueren liturgischen Schriften oft genug, natürlich in bester Absicht, jener einseitige übertriebene Subjektivismus geltend macht, der heute in der Literatur und Kunst so viel Unheil anrichtet. „Manche gutgemeinte liturgische Versuche der jüngsten Zeit“, sagt Prof. Eisenhofer sehr zutreffend, „beweisen, daß die Gefahr des Subjektivismus in der Liturgie nicht an die Wand gemalt zu werden braucht.“ Es scheint nicht allzu selten, als ob man das letzte und höchste Ziel der Liturgie in dem sog. religiösen Erlebnis suche und demgemäß

in diesem auch das letzte Ziel und Ende der liturgischen Bewegung sehe. Nein, nicht dieses Erlebnis ist ihr Ziel, kann seiner Natur nach nicht ihr Ziel sein. Es hängt ja, wie alle Stimmung, nicht von der freien Tätigkeit des Menschen ab. Ziel muß vielmehr sein, wie auch in den Statuten der holländischen Vereinigungen sehr gut hervorgehoben wird, innere fruchtreiche Anteilnahme an dem liturgischen Leben der Kirche, ein vom Verständnis desselben getragenes Mitleben mit demselben. Mitleben und Erlebnis sind, wie kaum gezeigt zu werden braucht, zwei verschiedene Dinge. Wo aber wahres, innerliches Mitleben mit der Liturgie herrscht, wird mit Gottes Gnade, die dazu freilich unbedingt erforderlich ist, auch das innere Erleben zu seiner Zeit nicht fehlen.

Joseph Braun S. J.

Was ist eine «konfessionelle Partei»?

Der Anlaß, diese Frage gerade jetzt aufzuwerfen und zu prüfen, bietet sich in einem Aufsatz, der aus den Kreisen der Deutschnationalen Volkspartei stammt. Er stellt eine Entgegnung oder Ergänzung dar zu einigen Sätzen dieser Zeitschrift über „Konfessionelles Gleichgewicht" (102 [1921] 217 ff.) und ist durchaus freundlich und anerkennend gehalten. Das läßt uns um so zuversichtlicher hoffen, daß wir uns auch über etwa notwendige Ergänzungen leicht verständigen werden.

Der Verfasser des fraglichen Aufsatzes, Univ.-Prof. Dr. K. Ziesché, findet nicht nur die Ziele jenes Aufsatzes blitzblank, sondern ist auch mit den angegebenen Mitteln, den Kampfregeln, die bei dem unvermeidlichen Geistesringen zu beobachten sind, einverstanden und freut sich, daß sie großenteils auch die Zustimmung des Evangelischen Bundes gefunden haben. Um die gute Sache zu fördern, möchte er zwei Ergänzungen zu den aufgestellten Richtlinien eines einwandfreien Wettbewerbs der Konfessionen anbringen. Nachdem er unsere drei Hauptregeln: 1. Jeder nehme den andern Teil so, wie er ist; 2. Man verzichte auf staatliche und politische Machtmittel; 3. Man verlange von der Gegenseite nicht den grundsätzlichen Verzicht auf jede Propaganda, angeführt hat, fährt er fort:

„Über die zwei ersten Sätze scheint man sich ziemlich verständigt zu haben. Uns scheint die Tragweite des zweiten Satzes größer, als sie Reichmann faßt und auswertet. Ferner scheint uns der gegenseitige Propagandaverzicht weiter gehen zu dürfen. Uns scheint nämlich die konfessionelle Partei das stärkste und gefährlichste Machtmittel zur Durchsetzung konfessioneller Sonderziele zu sein. In den konfessionellen Parteien lebt im 19. Jahrhundert der politische Machtanspruch der Konfessionen auf; ich meine, der Versuch, die politischen Gewalten den bloßen Interessen der Konfessionen dienstbar zu machen und die politische Exekutive sogar selbst zu beanspruchen, — zwei gefährliche und die bürgerliche Gemeinschaft zersetzende Übertreibungen, die dem Selbstzeugnis des Christentums von sich und seinem Verhältnis zur bürgerlichen Ordnung widersprechen. Bloße Interessen, d. h. die mehr oder minder bequeme Ausübungsart von Rechten der Konfessionen, gehen den politischen Gesamtinteressen eines Volkes keineswegs ohne weiteres vor ihre allerstrengsten Rechte selbst, die Möglichkeit nämlich, alle die Pflichten zu erfüllen, die der göttliche Stifter des Christentums seinen Schülern

auferlegt hat.... Was das wirkliche vaterländische Interesse angeht, so wird es durch die Befolgung strenger und immer verpflichtender Gebote Christi sicherlich nie gefährdet. Es sind aber nicht alle Aufträge Christi von dieser Art. Die gemeinsame christliche Sittenlehre kennt auch Gebote und Aufträge, die zeit- und umstandsgemäß auszuführen sind, um andere Lebenskreise, die auch vom Schöpfer geordnet sind, nicht zu verwirren." [1]

Hier wollen wir einstweilen Halt machen. Man versteht jetzt, warum wir fragen: Was ist eine konfessionelle Partei? Der Verfasser will, wie es scheint, auf die deutsche Zentrumspartei und ähnliche Parteien in den Landtagen hinweisen und setzt dabei voraus, das Zentrum sei eine konfessionelle Partei. Das Zentrum bestreitet bekanntlich von jeher und heute noch mit triftigen Gründen, daß diese Voraussetzung zutreffe. Wer das Gegenteil behauptet, wird es beweisen müssen, sonst verstößt er gegen das erste der obigen Gesetze: „Jeder nehme den andern Teil, wie er ist."

Diejenigen Gegner des Zentrums, welche von ihm als von einer konfessionellen Partei reden, gebrauchen dieses Eigenschaftswort im Gegensatz zu dem Wort „politisch" und pflegen zu sagen, das Zentrum sei keine politische, sondern eine „konfessionelle" Partei. Wollen sie damit sagen, das Zentrum sei eine ausschließlich und rein konfessionelle Partei, es verfolge keine politischen, sondern nur konfessionelle Ziele und Interessen, so ist das offenbar unrichtig. Die ganze lange Geschichte der Partei beweist das Gegenteil.

Die Redeweise hat also nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn man sagen will: Das Zentrum ist eine konfessionelle Partei, weil es neben seinen andern rein politischen Programmpunkten auch die Anliegen, Bedürfnisse und Forderungen der christlichen Bekenntnisse und, soweit es sich mit seinem streng paritätischen Standpunkt verträgt, nötigenfalls auch die Anliegen der deutschen Katholiken und der katholischen Kirche mit politischen Mitteln und auf dem Felde der Politik vertritt.

Das wird nicht bestritten. Reicht aber dieser Sachverhalt hin, um eine so einseitige Kennzeichnung zu begründen? Wie steht es denn bei den andern Parteien? Ist eine Partei, welche unter anderem für den Schutz der christlichen Kultur und Gesittung, für die wohlerworbenen Rechte

---

[1] Katholisches Korrespondenzblatt. Organ des Reichsausschusses der Katholiken in der Deutschnationalen Volkspartei, Nr. 2 vom 14. Januar 1922. Eine andere Gegenäußerung zu jenem Gleichgewichtsartikel ist uns nicht bekannt geworden. Nach den bisherigen Wechselreden ist anzunehmen, daß der Evangelische Bund in der Substanz einverstanden ist.

aller christlichen Bekenntnisse und im besondern für die Interessen der protestantischen Konfessionen eintritt (das tut, soviel wir wissen, die Konservative oder Deutschnationale Partei), deswegen eine „konfessionelle“ Partei? Oder ist eine andere, die für die Gleichberechtigung der Juden und den Schutz der mosaischen Konfession, oder für die politische und kirchliche Gleichberechtigung der Baptisten, Adventisten, Methodisten oder der altlutherischen Freikirchen kämpft, darum eine „konfessionelle Partei“?

Fragen wir weiter: Gesetzt den Fall, eine politische Partei läßt sich u. a. den Schutz der Landwirtschaft, die Rechte des Privateigentums, die soziale Gerechtigkeit und besonders den Rechtsschutz und die Wohlfahrt der arbeitenden Klasse angelegen sein: ist sie deswegen eine agrarische oder kapitalistische, eine sozialistische Partei oder eine Klassenpartei?

Ein solcher Sprachgebrauch wäre kaum von dem Vorwurf eines Mißbrauchs der Sprache rein zu waschen.

Solange die religiösen Fragen, oder sagen wir lieber: die Weltanschauungs- oder Lebensanschauungsfragen, in den Parlamenten eine so hervorragende Rolle spielen, ist jede politische Partei in irgendeinem Grade, positiv oder negativ, zugleich eine konfessionelle oder Weltanschauungspartei.

Das Wort konfessionell, um dies im Vorbeigehen einzuflechten, entstammt dem protestantischen Sprachgebrauch. In alter Zeit nannten die Katholiken ihr Glaubensbekenntnis Symbolum oder Professio Fidei (Glaubensprofession). Erst als die Lutheraner auf dem Augsburger Reichstag 1530 ihr neues Bekenntnis als Confessio Augustana aufstellten, dem dann die Kalvinisten ihre Confessio Tetrapolitana, Helvetica I u. II, Gallica, Belgica usw. entgegenstellten, sprach man von „Konfessionen“ und dehnte diese neue Bezeichnung auch auf den katholischen Glauben oder richtiger auf die Glieder der katholischen Kirche aus. Eine Redeweise, die noch heute den außerdeutschen Katholiken fremdartig vorkommt.

Aber auch abgesehen von diesem Zusammenhang sollte man die weltlichen Parteien richtiger auf ihre Welt- oder Lebensanschauung hin befragen als auf ihre Konfession. Seit dem Aufkommen des Neuprotestantismus und der weitgehenden Zersetzung der alten protestantischen Konfessionen wird es immer schwerer, mit dem Wort Konfession einen klaren Sinn zu verbinden. Fragt man dagegen eine Partei nach ihrer Lebens- oder Weltanschauung, so erhält man deutlichere Antwort.

Eingestandenermaßen sind, wie gesagt, alle politischen Parteien heute gezwungen, in irgendeiner Weise, mit Ja oder mit Nein, Stellung zu nehmen zu den Streitfragen der Religion, der Moral, der Rechts- und Gesellschaftsordnung, des Christentums, der Erziehung, der Schule und der Kirche, kurz der Weltanschauung. Vom schroffsten Atheismus und Materialismus über einen verschwommenen Monismus und starren Rationalismus zum unverhohlenen Bekenntnis einer positiven Religion und „Konfession“ sind in den politischen Parteien Deutschlands so ziemlich alle Arten von Antworten auf das höchste Rätsel des Geisteslebens vertreten und üben bei den Wahlkämpfen oft den entscheidenden Einfluß aus. Die Deutschnationale Volkspartei, zu der sich der Verfasser obiger Kritik bekennt, ist keineswegs ausgenommen. Ihre Parteigänger rühmen sich vielmehr, daß nur sie ausdrücklich den Kampf für die „evangelische Kirche“ auf ihre Fahne geschrieben habe. Der deutschnationale „Reichsbote“ findet diese einseitige konfessionelle Stellung so natürlich, daß er es als bare Unmöglichkeit erklärt, „die jeden Augenblick trennend einwirkenden konfessionellen Unterschiede und Gegensätze unter der Gesamtfirma einer politischen Partei verdecken zu wollen“[1].

---

[1] Die Beweise für diese Angaben findet man in dieser Zeitschrift 97 (1919) 199 ff. Einen weitern Beweis liefern auch folgende Sätze: „Es liegt im Wesen des Christentums, daß es sich mit den verschiedensten Formen des staatlichen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens verbinden kann. . . . Solange die politischen Parteien in Deutschland nicht nur wirtschaftliche Programme, sondern zugleich bestimmte Welt- und Lebensanschauungen vertreten, wird auch im politischen Kampfe um jene letzten Ziele gekämpft werden müssen. Dabei ist die Beteiligung der Geistlichen nicht zu entbehren. Sie werden insbesondere überall da auf dem Plan sein müssen, wo christliche Religion und christliche Sittlichkeit bekämpft, oder Lebensanschauungen, die der christlichen entgegengesetzt sind, vertreten werden. — Solange die evangelische Kirche vom parlamentarischen Staat abhängig ist, braucht sie Geistliche, die im politischen Leben und besonders innerhalb ihrer eigenen Partei für die Rechte der Kirche eintreten.“ — So lauten die §§ 1 und 2 der „Leitsätze für die politische Betätigung der Geistlichen, aufgestellt vom Berufsständischen Reichsausschuß der Deutschnationalen Volkspartei für die evangelischen Geistlichen“, abgedruckt im „Reichsboten“ Nr. 215 vom 20. Mai 1920. Andere Gewährsmänner des Protestantismus meinen, das sei kein evangelisches, sondern ein „römisches“ Ideal. Zu diesen neigt der Tübinger Ethiker Professor Th. v. Häring (Das christl. Leben 1902, 373), fügt aber hinzu: „In der evangelischen Kirche neigt man diesem Ideal kirchlich sozialer Tätigkeit naturgemäß in dem Grade zu, als man überhaupt die rechtlich verfaßte Kirche betont. . . . Vielleicht ist es gut, daß beide Strömungen klar geschieden zeigen können, was sie zu leisten vermögen.“

Aus solchen Erwägungen heraus erklärten die positiven Protestanten sich mit großer Einhelligkeit gegen den Plan einer gemeinsamen „christlichen Volkspartei" und mahnten zum Anschluß an die protestantisch-konfessionelle Partei der Deutschnationalen.

Es gibt allerdings, wie uns nicht unbekannt, Stimmen, welche diesen Sachverhalt bestreiten und sogar behaupten, in der Deutschnationalen Partei seien zwei entgegengesetzte Lebensanschauungen, die positiv-christliche des Stöckerschen Sozialismus und die extrem individualistische Anschauung der Gewalt- und Herrenmenschen (Renaissance, Schopenhauer, Nietzsche) gleichberechtigt[1].

Wie dem auch sei, eine Verständigung über Begriff und Wesen einer konfessionellen Partei, falls das Wort auf das Zentrum gemünzt sein sollte, müßte das erste sein, wenn wir uns mit unserem Kritiker darüber einigen wollen, inwiefern die konfessionelle Partei das stärkste und gefährlichste Machtmittel zur Durchführung konfessioneller Sonderziele sei, und ob unser früherer Artikel in dieser Hinsicht einer Ergänzung bedürfe.

Einstweilen geht unsere Ansicht dahin: Das deutsche Zentrum ist eine politische Partei, die dem sittlichen, staatlichen und materiellen Wohl des ganzen deutschen Volkes und im Rahmen strenger Parität und Gleichberechtigung auch der angemessenen Förderung des katholischen Volksteils und dem Schutze der katholischen Kirche und ihrer Rechte dienen will. Als politische Partei arbeitet es im politischen Kampfe selbstverständlich nach politischen Grundsätzen und mit politischen Mitteln. Politische Kämpfe sind aber großenteils Machtkämpfe. Wenn also das Zentrum solche Machtkämpfe ausficht, so tut es dies als politische, nicht als konfessionelle Partei, und wenn es in diesem Wettbewerb um die politische Macht auch seine Leute in einflußreiche Stellen des Staatslebens zu befördern trachtet, so ist das kein konfessioneller, sondern politischer Wettbewerb. Sonst müßten wir auch annehmen, die ehemalige Deutsch-konservative Partei habe bei ihrer bekannten Vorliebe, konservative protestantische Beamte in die höheren und höchsten Staats- und Kommunalverwaltungsposten zu bringen, nicht politische, sondern konfessionelle Gründe walten lassen. Ebenso könnten wir aus dem Umstand, daß in

[1] Diese Theorie wurde unlängst in den deutschnationalen „Eisernen Blättern" (II. Jahrg., Nr. 32 vom 6. Februar 1921) mit Wärme vertreten und fand dort, soviel wir wissen, damals keinen Widerspruch.

der Deutschnationalen Partei die Protestanten das Heft fest in der Hand behalten, folgern, daß diese eine konfessionelle Partei sei. Selbst wenn der schwierige Versuch, durch Bildung eines katholischen Sonderausschusses zwei konfessionelle Richtungen in der Partei als gleichberechtigt walten zu lassen, Bestand gewänne, würde das andere Parteien nicht hindern, nun erst recht den Deutschnationalen konfessionelle „Bauernfängerei" vorzuwerfen, wie man es bei den letzten Wahlen der Christlichen Volkspartei gegenüber so erfolgreich getan hat.

Die Handhabung politischer Machtmittel ist eben immer eine gefährliche und verantwortungsvolle Sache. Politik, sagen manche, verdirbt den Charakter. Das Vorrecht der Irrtumslosigkeit im Urteil über das politisch Mögliche und Zweckmäßige besitzt keine Partei. Somit muß sich auch die öffentliche Tätigkeit des Zentrums die Kritik gefallen lassen. Sache dieser Zeitschrift ist es nicht, für diese politische Tätigkeit Richtlinien im einzelnen aufzustellen und praktische Anweisungen zu geben oder Kritik zu üben. Nur die religiös-sittlichen Grundsätze der gesunden Vernunft und der christlichen Offenbarung, an denen alle Politik sich orientieren muß, beanspruchen unsere Aufmerksamkeit.

Auf diesem Feld aber scheint uns der deutschnationale Kritiker keine glückliche Hand zu haben, und was er zur Ergänzung und größeren Klarheit des in dem früheren Artikel Gesagten beigesteuert, dürfte, wie wir fürchten, die Frage eher verwirren als klären.

Ziesché glaubt den Unterschied betonen zu müssen zwischen „bloßen Interessen und strengem Recht" oder „streng verpflichtenden Geboten Christi". Da das unbestimmte Wort „Interessen" alles mögliche bedeuten kann, so umschreibt er es als „die mehr oder minder bequeme Ausübungsart von Rechten der Konfession" und verlangt, daß diese bloßen Interessen vor der Möglichkeit, alle Gebote Gottes zu erfüllen, zurückstehen müssen. Aber das ist doch selbstverständlich, und man wird in der „langen Zwiesprache dieser Zeitschrift mit unsern evangelischen Mitbürgern seit 1915", auf die Ziesché selbst hinweist, kaum einen Vorwand finden, ihr eine solche Nützlichkeits- oder Bequemlichkeitstheorie, einen solchen „Utilitarismus" zu unterschieben. Nicht nur die Möglichkeit, sondern die tatsächliche Erfüllung aller Gebote Gottes geht allem andern vor.

Noch mißlicher und gefährlicher ist eine andere Unterscheidung, die im nämlichen Aufsatz versucht wird. Um möglichst sicher zu gehen, müssen

wir Ziesché wieder selbst reden lassen. Er fährt an der oben abgebrochenen Stelle fort:

„Darum ist der folgende Satz Reichmanns unvollständig und unklar: ‚Die Religion hat es mit Gott zu tun, die Politik mit dem Vaterlande. Wo aber beide sich zu stoßen scheinen, da muß man Gott mehr gehorchen.' Ich unterscheide und Reichmann selbstverständlich ebenso: wo beide sich deshalb stoßen, weil das Staatsinteresse oder Vaterlandsinteresse sich mit einem streng und immer verpflichtenden Gebote Christi stößt, da muß jeder Christ entweder Christus gehorchen oder aufhören Christ zu sein. Gehorcht er Christus, so wird er das wirkliche Wohl des Vaterlandes eben nicht verletzen, vielmehr fördern. Der Pflichtenkonflikt ist dann nur ein scheinbarer. Wo aber jene beiden, christlicher Eifer und Wohl des Vaterlandes sich stoßen, weil man das Gebot Christi in einer weiteren und umfassenderen Weise erfüllen möchte, oder wie das noch besser auszudrücken wäre, eben wo kein strenges, immer und überall zu erfüllendes Gebot Christi, sondern ein den Umständen nach zu erfüllendes Gebot vorliegt, politisch gesagt: wo kein strenges Recht, sondern ein bloßes Interesse der betreffenden Konfession vorliegt, da hat man nicht ohne weiteres die Durchsetzung des konfessionellen Interesses zu fördern, sondern sich mit dem Wohle des andern, auch notwendigen und von Gott geordneten Lebenskreises, hier des Staates oder der völkischen Gemeinschaft, bedächtig, gewissenhafft und opferbereit auseinanderzusetzen, überzeugt, daß auch der Religion durch dieses vernünftige Verhalten ein wirklicher Schaden nicht erwachsen kann.

„Es ist also nicht ohne weiteres richtig, ‚wenn man den Dienst Gottes, die Sache des Evangeliums, Religion und Kirche hoch hinaushebt über das irdische Vaterland', sondern es ist eben erst festzustellen, welcher Art diese Sache sei, ob strenges Recht oder bloßes Interesse, ob pflichtmäßig oder bloß erwünscht und förderlich. Vielmehr könnte eine solche allgemeine, unklare oder ununterschiedene Einstellung eine konfessionelle Partei, evangelisch oder katholisch, dazu verführen, ihre augenblicklichen politischen Machtmittel oder Rücksicht auf die Gesamtinteressen ihres Volkes zur Durchsetzung auch bloßer konfessioneller Interessen oder Wünsche zu mißbrauchen. Das Ergebnis wäre dann, daß eigentlich die Konfession selber die bürgerliche Exekutive, die der Gesamtheit gehört, nicht nur mehr berät, sondern durch ihre politischen Vertreter selbst ergreift und der Konfession unterwirft. Ob sie das in neuzeitlicher Form durch parlamentarische Koalitionen täte, würde an der Sache nichts ändern. Eine solche Handlungsweise wäre hierokratisch und eine ungute und unerlaubte Verschiebung der von Gott gesetzten Grenzen zwischen kirchlicher und bürgerlicher Gewalt."

In diesen Sätzen begegnen uns Redewendungen, die der Klarheit eher schädlich als förderlich sind. „Bloßes Interesse", d. h. Rücksichten der Nützlichkeit und Bequemlichkeit, dürfen gewiß im religiös-sittlichen Wettbewerb keine entscheidende Rolle spielen, darüber ist kein Wort mehr zu

verlieren. Aber die Gegenüberstellung von streng und immer verpflichtenden Geboten Christi auf der einen, und von solchen „Geboten und Aufträgen, die nicht von dieser Art“ seien, auf der andern Seite, von solchen, „die zeit- und umstandsgemäß auszuführen sind“, ist für katholische Ohren neu und befremdlich. Nur von jener ersten Sorte von Geboten will Ziesché den Satz gelten lassen, daß der Dienst Gottes den irdischen Rücksichten vorgehen müsse. Wir meinen, alle Gebote Gottes oder Christi, die Gebote des Naturgesetzes wie die positiven des Evangeliums und der Kirche, sind zeit- und umstandsgemäß zu erfüllen. Dabei bleibt wahr, daß nicht alle Gebote und Pflichten von gleicher Wichtigkeit für das Gemeinwohl und für die sittliche Gesundheit des einzelnen sind. Wir Katholiken kennen wohl einen Unterschied zwischen evangelischen Räten und streng verpflichtenden Geboten, aber einen allgemein gültigen Unterschied zwischen Geboten ersten und zweiten Ranges gibt es außerdem höchstens insofern, als eine Übertretung eines streng verpflichtenden Gebotes in Anbetracht der besondern Umstände (geringfügiger Gegenstand, mangelnde Überlegung usw.) keine schwere Sünde (Todsünde) ist.

Ebenso müssen, wie gesagt, alle sittlichen und christlichen Pflichten ohne Ausnahme zeit- und umstandsgemäß ausgeführt werden. Um dazu befähigt zu sein und scheinbare Pflichtenkonflikte zu lösen, dafür ist jeder einzelne auf sein Gewissen angewiesen, das in allen Dingen die letzte und oberste Instanz darstellt. Eben darum ist es so wichtig, daß jeder Katholik und besonders der im politischen Leben tätige Katholik sein Gewissen möglichst bilde und kläre, um auch in schwierigen Fällen sicher entscheiden zu können. Ein schwieriger Fall dieser Art liegt z. B. vor, wenn die Frage zu entscheiden ist, ob ein positives kirchliches oder staatliches Gesetz wegen unverhältnismäßig großer Schwierigkeit oder übeln Folgen in einem Einzelfalle seine verpflichtende Kraft verliert. Hier stellt die Moral wohl allgemeine Grundsätze auf, aber die konkrete Entscheidung kann oft nur das individuelle Gewissen treffen.

Die besagte Gewissensbildung ist um so wichtiger, da es eine von Ziesché angerufene „gemeinsame christliche Sittenlehre“ leider nicht gibt, am wenigsten was die hier in Betracht kommenden politischen Verhältnisse betrifft. Luther hat bekanntlich durch seine Trennung von Gesetz und Evangelium und seine Leugnung des freien Willens alle wahre Sittlichkeit, um wenig zu sagen, in Gefahr gebracht. Von der Politik aber hat er mit Entschiedenheit gelehrt, daß die Religion, das Evangelium, da nichts drein zu

reden habe. In unsern Tagen hat er leider nur zu viele gelehrige Schüler, besonders unter den sogenannten Kriegstheologen gefunden. Das Vaterland hatte den Schaden davon [1].

So einfach wie bei Luther und den richtigen Lutheranern liegen die Sachen für unsere katholischen Politiker nicht. Diese sind, wenn sie Katholiken bleiben wollen, auch in ihrem öffentlichen politischen und staatlichen Tun nicht nur theoretisch, sondern praktisch an die Befolgung der auch sonst im bürgerlichen Privatleben geltenden Gebote und Schranken gebunden.

Daraus folgt aber durchaus nicht, daß man nun von einer Vermengung der politischen und konfessionellen Interessen, von einem „Beanspruchen der Exekutive“ durch die Konfession oder gar von einer „Hierokratie“ reden dürfe. Eben weil solche irreführenden Schlagwörter in den Köpfen unserer getrennten Brüder viel Verwirrung anrichten, scheint es uns wichtig, in diesem Punkte soviel Klarheit als möglich zu schaffen.

In früheren Artikeln dieser Zeitschrift ist schon wiederholt auf eine wichtige Unterscheidungslehre zwischen der katholischen Kirche und andern Bekenntnissen hingewiesen worden. Wir müssen nochmal daran erinnern: Es gibt kein Feld menschlicher Betätigung weder im Privatleben noch im öffentlichen Leben des Beamten, des Politikers, des Staatsmannes oder des Fürsten, das nicht dem Sittengesetz unterstünde. In Sachen des Sittengesetzes aber, gleichwie in Sachen des Glaubens, liegt die oberste Zuständigkeit für den katholischen Christen beim unfehlbaren Lehramt der Kirche, beim Papst und den Bischöfen. Bei diesem Lehramt, also mit andern Worten: im Katechismus, hat der einzelne Katholik sich Aufschluß zu holen über das, was verboten, erlaubt, geraten oder befohlen ist. Hier ist aber eine wichtige Unterscheidung angebracht.

Unser Satz ist nicht so zu verstehen, als müßte ein Katholik vor wichtigen oder gar auch vor geringfügigen Entscheidungen erst zum Bischof oder zum Pfarrer oder Beichtvater gehen, um zu hören, was er zu tun habe, und als müsse er diesem Bescheid blindgläubig folgen. So belieben die Ankläger der katholischen Moral es vielfach darzustellen. So schilderten nach Bismarcks Vorgang die Kulturkämpfer das katholische Gewissen.

---

[1] Mehr darüber in dem Artikel „Wahlrecht und Wahlpflicht“ dieser Zeitschrift 96 (1919) 319 f. Auch an den Artikel „Öffentliche Tätigkeit auf Grund katholischer Überzeugung“ von P. Jos. Laurentius im 86. Bd. (1913) darf hier wieder erinnert werden.

„Wer ist denn die katholische Kirche? Doch niemand anders als der Papst. Die Mitglieder der katholischen Kirche haben nicht einmal ein Recht, anders zu denken, als ihnen vorgeschrieben ist.“ [1]

„Während dem evangelischen Christen sein Gewissen sagt, was er in den verschiedenen Lagen des Lebens im besondern zu tun hat, läßt sich der katholische Christ dies von seinem Priester oder Beichtvater sagen, von seinem Gewissensrat, der ihm gleichsam das eigene Gewissen vertritt. Der Papst ist darum das Gewissen der römischen Katholiken. Diese zweihundert Millionen haben alle nur ein einziges Gewissen, es schlägt in Rom, im Vatikan, in der Brust des jeweiligen Papstes.“ [2]

Das kirchliche Lehramt bietet die allgemein gültigen Wahrheiten, die sittlichen Grundsätze (Doctrina Fidei et Morum). Die Anwendung dieser Lehrsätze auf einen vorliegenden Fall mit seinen konkreten Umständen und Beziehungen muß der Katholik selbst machen. Dazu hat er sein Gewissen, und diese Gewissenslast und Gewissensverantwortung kann ihm kein Papst, kein Bischof und kein Beichtvater abnehmen. Wenn er unschlüssig ist, mag er einen Sachverständigen, oder wen er dafür hält, fragen, einen Laien oder Theologen, einen persönlichen Freund oder ein gutes Buch. Befolgen aber darf er den erhaltenen Rat, auch wenn es der Rat des Beichtvaters oder Bischofs oder Papstes ist, erst dann, wenn er ihn für richtig hält auf Grund des eigenen Gewissensurteils. Der Urteilsspruch des Gewissens, des subjektiven persönlichen Gewissens (Dictamen Conscientiae), ist für den katholischen Christen immer und unbedingt der höchste Gerichtshof, von dem es keine Berufung gibt. Diese Wahrheit gilt im besondern auch für die politische Tätigkeit. Auch wenn eine Partei sich katholisch (konfessionell) oder christlich nennt, darf der Katholik ihrer Parole in Bezug auf Stimmabgabe erst dann folgen, wenn sein eigenes Gewissen ihm sagt, daß der Entscheid korrekt und sittlich unanfechtbar ist. Das gilt ebenso, wenn er Mitglied einer nichtkatholischen, liberalen, demokratischen oder sozialistischen Partei wäre. Weder Hierarchie noch Kirche noch Konfession beansprucht in solchen politischen Einzelfragen die Exekutive. Ein hierarchisches oder hierokratisches oder klerikales Hineinreden in derartige Gewissensentscheidungen gibt es einfach nicht. Das

[1] So Fürst Bismarck am 14. April 1875 im Herrenhaus.

[2] So die protestantischen Theologen G. Schulze und P. Tschackert. Nähere Nachweise in unserer Schrift: Der Zweck heiligt die Mittel (Ergänzungsheft zu den Stimmen aus M.-Laach Nr. 86, 1903). Am schroffsten redet W. Herrmann. Mehr darüber bei Dr. J. Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner[5] (1921) 127 ff. und besonders 384 ff.

war der gut katholische Gedanke, dem der um die katholische Sache hochverdiente Abgeordnete Wacker in seiner berühmten Essener Rede unter allgemeinem Beifall Ausdruck gab. Umstände und Zusammenhang ließen keinen Zweifel darüber, wie er es meinte. Weil er aber im Vertrauen auf diesen Stand der Frage seine Worte zu allgemein formulierte und so redete, als ob die Kirche in politischen Angelegenheiten überhaupt nichts zu sagen, auch keine allgemeinen und grundsätzlichen Schranken zu ziehen habe, so waren die Worte, wie sie lagen (ut iacent), unrichtig. Als sie nachher gedruckt und in Rom geprüft wurden, blieb der Verstoß nicht ungerügt. Der katholischen Sache ist daraus ebensowenig ein dauernder Schaden entstanden als aus der Haltung des Zentrums bei der Septennatsfrage. Ja vielleicht nie stand diese Partei größer da, als in dem Augenblick, wo sie, um die Freiheit ihres politischen Urteils zu wahren, es ablehnte, einem Winke Leos XIII. zu folgen. Das war ein Schulbeispiel, wie katholische Politiker „Gewissenskonflikte" dieser Art nach den anerkannten Grundsätzen ihrer Religion zu lösen haben. Es sind dieselben Grundsätze, die auch für katholische Staatsbeamte in einem paritätischen oder protestantisch regierten Lande zu gelten haben.

Ein anderes Beispiel dieser Art, das bis jetzt weniger bekannt war, erzählt uns Ziesché selbst bei dieser Gelegenheit:

„Als ein katholischer Kirchenfürst dem Zentrumsabgeordneten Lieber das Angebot der höchsten staatlichen Stelle überbrachte, das gesamte Gesetz gegen die Gesellschaft Jesu für eine bestimmte politische Gegenleistung aufzuheben, lehnte es der Zentrumsführer Lieber deswegen ab, weil das Zentrum in Staatsangelegenheiten nicht konfessionellen, sondern politischen Motiven folgen zu müssen glaube und dies auch die Meinung der Gesellschaft Jesu sei."

Ex ore tuo te iudico. Wann und wodurch ist das Zentrum seitdem eine konfessionelle Partei geworden? Aus dem Umstand also, daß eine Partei ganz oder teilweise aus Katholiken besteht, die treu zu ihrer Kirche und deren Lehre halten, folgt mit nichten, daß die Partei oder die einzelnen Politiker verpflichtet sind, in ihren politischen Maßnahmen etwaigen Winken oder Befehlen der Hierarchie zu folgen oder solche einzuholen. Die kirchlichen Obern haben es im Gegenteil immer abgelehnt, die Verantwortung für das politische Tun solcher Parteien zu tragen. Darum sieht man es in Rom ungern, wenn eine politische Partei sich „katholisch" oder „christlich" nennen will, weil aus dieser Firma bei Unkundigen zu leicht die Vorstellung entsteht, als sei diese

Partei offiziell mit der Wahrung katholischer und christlicher Angelegenheiten betraut[1]. Man erweist also auch dem Heiligen Stuhl keinen Dienst, wenn man den Tatsachen zum Trotz an der Redeweise von der katholischen oder konfessionellen Zentrumspartei festhält.

Dieser Sachverhalt gibt uns aber auch das Recht, das Thema vom konfessionellen Gleichgewicht und der Art, wie es zu wahren sei, hier zu behandeln, ohne dabei zu fragen, wie etwa die politische Partei des Zentrums oder einer andern Farbe sich dazu stelle.

Endlich noch ein Wort zu folgendem Satz:

„Wir verkennen nicht, daß auch Angelegenheiten, die an sich rein politischer Natur sind, durch die Umstände mit religiösen und kirchlichen Interessen in Zusammenhang gebracht werden können. In allen Angelegenheiten letztbezeichneter Natur sind wir gewillt und halten uns für verpflichtet, . . . konfessionellen Motiven grundsätzlich einen Einfluß auf unser Verhalten nicht einzuräumen."

Mit diesen Worten glaubt Ziesché einer allgemeinen katholischen Überzeugung, nicht aber der Meinung eines Sonderkreises Ausdruck zu geben.

Das Wort „konfessionellen Motiven" soll hier wohl gleichbedeutend sein mit „Beweggründen katholischer Moral". Denn daß katholische „Interessen" nicht realpolitisch, d. h. mit anrüchigen Mitteln oder mit Kuhhandel zu fördern sind, darüber besteht doch keine Meinungsverschiedenheit. Es kann aber vorkommen, daß an sich rein politische Sachen durch die Verkettungen der Politik zum großen Schaden von Kirche und Religion gewendet werden. Man denke z. B. an die Steuern und Erbschaftsgesetze der französischen Republik. In solchen Lagen wäre es gegen das Gewissen, wenn ein zur Mitarbeit an der Politik Berufener es aus lauter Friedfertigkeit unterließe, die religiösen Rechte seiner Kirche zu schützen unter dem Vorwand: In rein politischen Sachen bin ich religiös neutral. Das Wort „in allen Angelegenheiten" bedarf also, wenn obige Richtschnur gelten soll, genauerer Auslegung.

---

[1] Deswegen wäre es auch mindestens überflüssig, wenn man, wie seinerzeit vorgeschlagen wurde, die Zentrumspartei definieren wollte als eine Partei, die ihre Politik im Einklang mit den Grundsätzen der katholischen Glaubens- und Sittenlehre führt. Das ist ja für katholische Zentrumspolitiker sowieso schon selbstverständliche Pflicht. Nichtkatholiken aber würde der Anschluß fast unmöglich gemacht, und doch sollte der Eintritt allen, die mit den politischen Zielen, Grundsätzen und Richtlinien einverstanden sind, ohne Unterschied der Religion offenstehen.

Unsere dritte Hauptregel für ein schiedlich-friedliches Auskommen: „Man verlange keinen grundsätzlichen Verzicht auf Propaganda“, hält Ziesché zwar für unbestreitbar, aber der Hinweis auf die „Evangelisationstätigkeit“ der Gegenseite veranlaßt ihn zu dem Einwand:

„Dieses Beispiel der Evangelischen halten wir nicht für erwünscht. Wir glauben schlechthin, daß derartige konfessionelle Propaganda-Vorkehrungen von dieser oder jener Seite in unserer Zeit in Deutschland zu schweren Schäden führen müssen.“

Das ist doch wohl zu schwarz gesehen. Wenn die Propagandatätigkeit in den Mitteln und in der Form ehrlich, offen und anständig ist, und wenn die Gegenseitigkeit gewahrt bleibt, kann der Schaden nicht groß sein, und wir haben keine Angst vor dem Wettbewerb. Selbst für Österreich kann man zweifeln, ob die ganze Los-von-Rom-Arbeit mehr geschadet als genützt hat. Die dortigen Katholiken fangen an, sich den Schlaf aus den Augen zu reiben, und mehr bedarf es nicht. Auf jeden Fall aber wird Ziesches Wunsch, die Protestanten möchten ihre planmäßig und breit angelegte, kostspielige Evangelisationsarbeit diesseits und jenseits der Grenze einstellen, auf lange hinaus ein frommer Wunsch bleiben, der auch in der Deutschnationalen Partei kaum Gegenliebe finden wird.

Wir haben also aus dem, was das Katholische Korrespondenzblatt zu dem Aufsatz über konfessionelles Gleichgewicht bemerkte, nicht den Eindruck gewonnen, daß wir an dem Gesagten etwas zu ändern hätten. Trotzdem ist es gut, daß die Aussprache wieder einmal Gelegenheit bot, in dieser wichtigen Sache alten Vorurteilen entgegenzutreten und den Unterschied zwischen katholischer Prinzipientreue und hierokratischer Bevormundung klar auszusprechen.

Matthias Reichmann S. J.

Besprechungen.

Patrologie.

Dr. Gerhard Rauschen, **Grundriß der Patrologie** mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterschriften. 6. u. 7. Auflage, neu bearbeitet von Dr. **Joseph Wittig**, o. ö. Professor an der Universität Breslau. 8° (XVI u. 330 S.) Freiburg i. Br. 1921, Herder. Geb. *M* 63.—

Das muß man sagen, der kleine Rauschen ist von seinem neuen Herausgeber gründlich bearbeitet worden, und, was die Hauptsache ist, fast immer zu seinem Vorteil. Schon die teilweise Umordnung der Paragraphen, die, wie z. B. bei den mit dem Namen der Apostel bezeichneten Schriften, das sachlich Gleichartige wieder zusammenbringt und die sogenannten Apostolischen Väter von den ihnen nach und nach aus ganz äußerlichen Gründen beigesellten Werken befreit, muß gelobt werden. In späteren Kapiteln wurde die Aufteilung nach Landsmannschaften zur leichteren Übersicht restlos durchgeführt, wobei freilich Viktorin von Pettau noch einmal unter die Afrikaner geraten ist, denen er früher infolge der Verwechslung mit dem Rhetor Viktorinus Afer zugezählt worden war. Zu begrüßen ist ferner die Aufnahme einiger Schriften und Schriftsteller, die man bisher nur ungern vermißte, insbesondere auch der Päpste, die aus jener Zeit als Verfasser von Briefen und Abhandlungen bekannt geworden sind.

Sein Bestes hat Prof. Wittig aber in der Nachprüfung, Zurechtsetzung und Vervollständigung des Überkommenen geleistet. Ich erwähne nur, was mir besonders wertvoll erscheint. Rauschen hatte sich bei der ersten Abfassung seines Grundrisses eng an die ausgezeichnete Patrologie von Bardenhewer gehalten. Das war besonders der Beurteilung der Väterschriften zugut gekommen, und man kann wohl sagen, je wörtlicher er hier auch in den späteren Auflagen dem Meister folgte, um so richtiger war das Urteil. Dann aber ließ er sich mancherorts, mehr als gut war, von der protestantischen Auffassung bestimmen, was seinem Buch schließlich mehr als eine theologische Lehranstalt, ja die von Italien alle verschloß. Da hat Wittig wieder die rechte Stellung eingenommen. So sehr er die Forscherarbeit der andern Seite zu schätzen weiß, so wenig hält er protestantische Werke geeignet zur Einführung in die Väterschriften (S. 9). Er war sich bewußt, daß er die ehrwürdigen Männer, die er im Sinne der Kirche als Väter verehrt, nicht als Literaten, sondern als Zeugen kirchlichen Glaubens zu behandeln habe, freut sich aber versichern zu können, daß sich dabei Pietät und unbedingte Wahrheitsliebe immer freundlich begegnet seien (S. VI). Wittig hat auch viel erschöpfender und planmäßiger als Rauschen den Lehrgehalt der Väterschriften aufgewiesen und dadurch sein Buch zugleich zu einer kleinen Dogmengeschichte des kirchlichen Alter-

tums ausgebaut, deren Verwertung durch ein eigenes Register erleichtert wird. Der Nachlaß der kirchlichen Schriftsteller selbst wird meistens vollständig und stets in sachgemäßer Ordnung und großer Übersichtlichkeit vorgelegt. Die Hauptwerke werden nach Anlage und Inhalt kurz und gut gewürdigt.

Überschaut man das neue Buch mit seinen hundert und aber hundert kleinen und doch wichtigen Einzelheiten, die alle geprüft und sichergestellt werden mußten, so kann man dem ebenso umsichtigen wie gelehrten Verfasser seine aufrichtige Anerkennung nicht versagen. Man müßte geradezu von Wunder sprechen, wenn nicht trotz allem Bemühen der eine oder andere Fehler stehen geblieben wäre. Da es jedoch lauter unwichtige Dinge sind, will ich sie hier übergehen und lieber gleich nach Breslau melden. Worum ich aber auch hier noch bitten möchte, wäre, daß man sich davor hüte, irgendwo mehr zu behaupten, als wirklich im Texte steht. So sehr ich z. B. in der Beurteilung des Papstes Liberius (S. 200) mit dem Verfasser übereinstimme — unser P. Schneemann hatte die Auffassung schon 1868 im Katholik (II 541) vertreten —, so wenig würde ich mich dazu berechtigt halten, aus dem „billigen" des Sozomenos (4, 15) ein „unterschreiben" zu machen; und nach dem Bericht des Paulinus im Leben des hl. Ambrosius (Kap. 39) würde ich nicht wagen, von den „Anfängen der Privatbeichte im Abendlande" (S. 218, 9) zu sprechen. Sagt doch Rauschen selbst (Eucharistie und Bußsakrament, 2. Aufl., S. 220), daß es eine Beichte vor den Priestern zum Zwecke der Bußauflegung und Lossprechung von Anfang an in der Kirche gegeben habe. Und um nichts anderes scheint es sich an unserer Stelle zu handeln. Umgekehrt meint Hieronymus (Vir. ill. 53) nicht bloß, daß Tertullian auch Priester geworden sei (S. 67), sondern schreibt unzweideutig: Tertullianus presbyter und Hic usque ad mediam aetatem presbyter fuit ecclesiae.

Doch wolle der hochw. Verfasser auch aus diesen Bemerkungen auf nichts anderes als auf die freudige Anteilnahme schließen, womit ich sein Buch gelesen habe. Meine Schüler zeigen schon mehrere Monate hindurch eine nicht erschlaffende Lust, sich damit zu befassen, was schwerlich von einem sonst noch so großen Wissensdurst allein herrühren dürfte. Möge das Werk noch vielen andern Lehrern und Schülern ebenso gefallen wie uns. **Konrad Kirch** S. J.

Biographie.

Karl Marx. Geschichte seines Lebens. Von Franz Mehring. Dritte Auflage. Nebst einem Vorwort von Eduard Fuchs. gr. 8° (XVI u. 544 S.) Leipzig 1920, Leipziger Buchdruckerei A.-G. *M* 20.—; geb. *M* 25.—

„Am 14. März [1883], nachmittags ein Viertel vor drei, hat der größte lebende Denker aufgehört zu denken", so sprach am 17. März 1883 Friedrich Engels am offenen Grabe seines Freundes Karl Marx.

Man muß der Überschwenglichkeit dieses Satzes die langjährige Freundesliebe und die elegische Stimmung, aus denen er hervorging, zugut halten, denn er ist eine der bei solchen feierlichen Gelegenheiten leicht vorkommenden Übertreibungen.

Auch Mehring, der ihn zwar unkritisiert an den Schluß seines Buches setzt, dürfte ihm innerlich doch wohl kaum so ganz zustimmen. Er wollte über Karl Marx die Wahrheit sagen, und deswegen hat er dem bei den sozialistischen Marx-Verehrern traditionellen Idealbild einige Schatten eingefügt. Er hat auf Irrtümer, falsche Auffassungen, unschönes Benehmen des „großen Mannes" gegenüber andern revolutionären Größen (Lassalle, Bakunin) offen hingewiesen. Dafür haben ihn die „Marxpfaffen", insbesondere K. Kautsky und N. Rjasanoff, arg hergenommen. Ein Mann von solch temperamentvollem revolutionären Geiste wie Mehring ist ihnen natürlich die Antwort nicht schuldig geblieben.

Gibt er uns nun die reine, objektive Wahrheit über den „Vater" des modernen Sozialismus?

Ein reiches Quellenmaterial stand ihm zur Verfügung, und er hat es fleißig ausgenutzt. Mehrings Buch ist entschieden ein Quellenwerk über Marx. Der Herausgeber der zweiten Auflage sagt vom Verfasser, „daß das deutsche Proletariat in Mehring den stärksten politischen Verstand besaß, daß er der feinste deutsche Prosaist gewesen ist und ein Pamphletist wahrhaft großen Stils. Ein Pamphletist, der seinen Gegner stets ins Herz und zugleich ins tiefste Mark traf".

Solche Leute schreiben immer interessant, weil mit Leidenschaft, aber nicht immer nüchtern, objektiv, historisch, wahr. Von der vorliegenden Marx-Biographie dürfte das wohl auch gelten. Immerhin gibt sie ein übersichtliches, auf viele Einzelheiten eingehendes und packendes Lebensbild vom Vater des Marxismus. Ein wenig langweilig wird es nur da, wo all die großen und kleinen Streitereien mit den verschiedensten Revolutionären ersten, zweiten und dritten Ranges beschrieben werden, in die Marx während seines Londoner Aufenthalts hineingezogen wurde, und die auch von Klatschereien und kleinlichen Eifersüchteleien keineswegs frei sind. Ein ganzes Chaos tut sich da auf vor unsern Augen, in dem die einzelnen Elemente vielfach von stark persönlichen und wenig sachlichen Gründen bewegt und toll im Kreise herumgetrieben werden.

Der Entwicklungsgang des Helden ist gut gezeichnet. Ein Jude ist Marx nur der Rasse nach. Der jüdischen Religion gehörte schon sein Vater, der Justizrat Marx, nicht mehr an. Seinen rein äußerlichen Übertritt zum Protestantismus rechtfertigt Mehring mit der Feststellung, daß er „sich die freimenschliche Bildung erarbeitet hatte, die ihn von aller jüdischen Befangenheit befreite" (S. 5), und daß für diese religiöse Auffassung — besser gesagt, Religionslosigkeit — der damalige Protestantismus eine geistesverwandtere Umwelt war als das Judentum. Das „religiöse Gepäck", das Marx aus dem Vaterhause an die Universität mitnahm, war demnach, wenn überhaupt vorhanden, ungeheuer leicht. Als er dann noch mit „Gottesgelehrten" wie Strauß und Bruno Bauer in Berührung kam, wurden etwa noch vorhandene positiv religiöse Keime so gründlich sterilisiert, daß sie in seinem ferneren Leben nicht mehr aufkamen.

Die Religion ist für Marx tot. Nach ihm hat Feuerbach „die Kritik der Religion, die Voraussetzung aller Kritik im wesentlichen beendet. Der Mensch mache die Religion, die Religion mache nicht den Menschen" (67), und mit Engels hat er auf die Frage: „Was ist Gott?" immer die Antwort gehabt: „Gott ist

der Mensch" (100). Diese Auffassung war für Marx offenbar ein Dogma, und sein sonst so eminent kritischer Geist, der mit so vielen Problemen jahrzehntelang rang, hat hier niemals die Sonde der Kritik angesetzt. Es mag auch daher kommen, daß ihm wahrhaft religiöse Menschen selten oder nie begegnet sind. Der Schneidergeselle Weitling war religiös überspannt, Engels war Pietist gewesen, und was sich sonst an revolutionären Gesinnungsgenossen um den „Patriarchen" scharte, war moralisch vielfach stark minderwertig. Eine Anregung zu einer tieferen Auffassung religiöser Probleme konnte für einen so scharfen Denker wie Marx von diesem Kreise nicht ausgehen. Hier ist er sein Leben lang blind geblieben, und wie er sich in manchen andern Stücken versehen hat — Mehring betont es des öfteren gegen die „Marxpfaffen" —, so hat er auch die sozial-reformatorischen Kräfte des Christentums total übersehen und verkannt.

Zwei Wissensgebiete hat Marx vor allem mit dem tiefgehenden Pfluge seiner wirklich großen Geisteskraft durchackert: das philosophische und das ökonomische. Er hat die Hegelsche Philosophie angewandt auf das Wirtschaftsleben. Aus solchen Zusammenstellungen sind schon öfter große Fortschritte der wissenschaftlichen Erkenntnis hervorgegangen. Auch Marx wird man das Zeugnis nicht versagen können, daß er ein weltbewegendes Neues hervorgebracht hat. Daß die Ergebnisse seiner Wissenschaft auch nur in ihren Hauptzügen — Mehrwert, materialistische Geschichtsauffassung, rein zwangsläufige, mechanische Entwicklung zum Zukunftsstaat — allerwegen richtig seien, behauptet auch Mehring, wie viele andere Sozialisten, heute nicht mehr.

Tatsache ist, daß die Marxsche Auffassung einem dringenden Bedürfnis hervorragend entgegenkam. Der leidenschaftliche Wille zum Leben, zu einem Platz an der Sonne, der im internationalen Proletariat erwacht war, brauchte eine Theorie. Marx hat zunächst diesen Willen zum Leben mächtig geschürt und ihm den Weg zur Verwirklichung, den Klassenkampf geboten. Und die Theorie gab er in einer Form, wie sie zur agitatorischen Aufpeitschung der Massen nicht besser gefunden werden konnte, in blendender Aufmachung und mit einem Inhalt, der auch vom zünftigen Nationalökonomen nicht leicht zu widerlegen war. Mag das „Kapital" auch noch so sehr Stubengelehrsamkeit sein, in einem Punkte war Marx ein Mann des Lebens und der Praxis. Er verstand es, die Massen zu packen und fortzureißen. Dafür sind „Kapital" und „Kommunistisches Manifest" unwiderlegliche Zeugen. Dasselbe beweist seine führende, ja überragende Stellung bei der ersten Internationale.

Das Mehringsche Buch beleuchtet auch treffend die von Marx vertretene rein materialistische Auffassung von der Arbeit und ihrem Werte. Sie gipfelt darin, daß dem Arbeiter ein Teil der von ihm produzierten Ware Arbeit durch das Kapital gestohlen wird. Das ist genau die auch vom Kapitalismus vertretene Auffassung, Arbeit ist Ware und sonst nichts; nur vom umgekehrten Standpunkt aus antikapitalistisch betrachtet. Daß arbeiten seiner Menschenwürde gerecht werden heißt, daß die Arbeit ein Teil der großen von Gott dem Menschen gestellten Lebensaufgabe ist und daß die Erfüllung dieser Lebensaufgabe durch treue Arbeit im rechten Geiste auch nur ein heiliges Recht gibt auf einen Anteil an den materiellen und kulturellen Gütern dieser Erde, und zwar einen Anteil, der groß

genug ist, ein wahrhaft menschenwürdiges Dasein dem fleißigen Arbeiter zu sichern, dafür hat natürlich Marx kein Verständnis.

Ansprechende Züge im Charakterbilde des großen Revolutionärs sind sein Familienleben und seine lebenslängliche Freundschaft mit Engels. Im Kreise der Seinen ist er ein zärtlicher Gatte und Vater. Engels ist unter den vielen Gesinnungsgenossen, mit denen Marx im Laufe der Jahre in nähere Berührung kam, so ziemlich der einzige, der nicht infolge irgendeiner Entfremdung wieder von ihm abrückte. So wurden Engels und Marx „die beiden Alten in London" und mehr und mehr auch die beiden Einsamen. Letzteres auch wohl aus dem Grunde, weil sie für sich dem ersten Gebote des Dekalogs huldigten: „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben."

Wie steht die heutige Sozialdemokratie zu Marx? Auch auf diese Frage wirft das Mehringsche Buch einiges Licht.

Manche Vertreter des modernen Sozialismus werden nervös und aufgebracht, wenn man sie des Materialismus beschuldigt. Helle Köpfe haben eben eingesehen, daß der reine Materialismus eine zu glatte Weltanschauung ist, die auch einen denkenden Proletarier auf die Dauer nicht befriedigen kann. Und Marx? — Würde der Patriarch des Marxismus ihnen gegenüber nicht auch warnen vor dem „faulen Geist" und vor dem Kompromiß mit allerlei „Halbheiten" (519), mit einer „ganzen Bande unreifer Studiosen und überweiser Doktors", die dem Sozialismus eine „höhere ideale Wendung" geben wollen, d. h. die materialistische Basis (die ernstes, objektives Studium erheischt, wenn man auf ihr operieren will) ersetzen durch „moderne Mythologie, mit ihren Göttinnen der Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit und Fraternität"? Das klingt nicht sehr schmeichelhaft für die sozialistischen Antimaterialisten. Trotzdem dürfte diese Richtung innerhalb des heutigen Sozialismus mehr und mehr erstarken. Freilich, der Weg bis zur positiven Religion und bis zum echten, d. h. kirchlichen Christentum ist immer noch unendlich weit, auch für den „Bund religiöser Sozialisten".

Welche der sozialistischen Richtungen (S.P.D., U.S.P., Kommunismus, Bolschewismus) vertritt heute den echten Marxismus?

Nach Mehrings Darstellung können sie sich mehr oder weniger alle auf Marx berufen und ebenso alle Marx zum Zeugen gegen die andern anrufen. Die Marxsche Lehre birgt eben manche heterogene Elemente in sich.

Sombart trifft wohl das Rechte, wenn er in seinem „Sozialismus und soziale Bewegung" (9. Aufl., v) sagt: „Im Marxismus stecken zwei Weltanschauungen: eine revolutionistische und eine evolutionistische, beide sind in der modernen sozialen Bewegung lebendig; Krieg und Revolution haben die revolutionistische Spielart etwas verstärkt: [U.S.P., Kommunisten] die Gegensätze der Gegenwart spielen diese Gegensätze des revolutionären und des evolutionistischen Marxismus wieder."

In seiner revolutionären Geistesverfassung war Marx mit dem Herzen bei jeder revolutionären Erhebung, wenigstens soweit sie Aussicht auf Erfolg zu bieten schien (nicht beim Putschismus!), und darum können sich die Anhänger der Diktatur des Proletariates auf ihn berufen. Als Wissenschaftler aber war Marx Evolutionist, und deswegen ist auch die heutige S.P.D. rechtmäßige Vertreterin seiner Auffassungen. **Hubert Kroppenberg** S. J.

Umschau.

Das Wasser der Erde.

Schon seit Jahrzehnten haben Geographen und Geologen daran gearbeitet, die Menge und die Verteilung des unserer Erde zur Verfügung stehenden Wassers genauer zu ermitteln. Es ist einleuchtend, daß dieses Problem recht kompliziert ist, weil eine befriedigende Beantwortung die Klarlegung vieler Einzelfragen zur Voraussetzung hat.

Neuerdings hat Prof. W. Halbfaß vor Fachgenossen und Schulmännern eingehend den jetzigen Stand der Forschung bezüglich der Wasserverhältnisse dargelegt [1]. Prof. Halbfaß betont selber, daß er nicht nur auf Grund eigener Untersuchungen, sondern mit Berücksichtigung der gesamten Literatur seine vielen Zahlenangaben aufstellt. Die Forschung dürfte aber gegenwärtig soweit vorangeschritten sein, daß die von ihr ermittelten Zahlen den wirklichen Verhältnissen recht nahekommen. Da manche der mitgeteilten Zahlen auch über die Fachkreise hinaus aufmerksame Leser finden werden, so seien hier eine Anzahl der von Halbfaß in dem Jenaer Vortrag gegebenen Zahlen mitgeteilt. Wir gruppieren etwas anders und fügen die eine oder andere Ergänzung bei, weisen aber nochmals darauf hin, daß, wie auch Halbfaß betont, den Angaben nur ein approximativer Wert zukommt. Um ständige Wiederholungen zu vermeiden, sei noch vorausgeschickt, daß alle folgenden Volumzahlen die Benennung Kubikkilometer haben.

Die ganze der Erde zukommende Wassermenge (H_2O) wird auf 1334 Millionen veranschlagt. Die Erdgröße zu 1080 Milliarden und das spezifische Gewicht der Erde zu 5,5 gerechnet, ergibt sich, daß die Wassermenge rund den 810. Teil des Erdvolumens und den 4500. Teil des Erdgewichtes ausmacht.

Für die Verteilung dieser Wassermenge sind die folgenden Zahlen ermittelt. Auf das Salzwasser der Meere kommen 1330 Millionen, demnach auf das Süßwasser nur 4 Millionen oder 3 pro Mille, und von diesen 4 Millionen sind sogar 3½ Millionen als Eis in feste Formen gebannt, abgelagert vor allem in den gewaltigen Eismassen der Antarktis. Den bescheidenen Rest von Süßwasser will Halbfaß etwa so verteilt wissen: 250000 für die Binnenseen, 180000 für das Grundwasser, 15000 für die Flüsse, 12500 für die Atmosphäre, 7500 für Sümpfe und Moore, 1000 für Schnee und Tau. Es wird auffallen, daß der Gesamtbetrag der Atmosphäre recht klein ist; das ganze Atmosphärenwasser

[1] Er hielt am 28. September 1921 einen Vortrag in der Geographischen Sektion der 53. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner. Vgl. darüber „Naturwissenschaftliche Monatshefte“ 1921, Heft 11/12, 169—171 (von Halbfaß selber veröffentlicht unter dem Titel „Der Kreislauf des Wassers“).

würde, flüssig auf die Erde niedergeschlagen, nicht eine Schichte von 2 cm Dicke ergeben. Es sei noch beigefügt, daß für Deutschland als gesamte Süßwassermenge die Zahl 470 bei einer Niederschlagsmenge von 300 angegeben ist.

Mit dieser letzten Zahl 300 sind wir schon beim Kreislauf des Wassers angekommen. Seinen Berechnungen legt hier Halbfaß einen idealen Kreislauf zugrunde. Er glaubt nämlich mit andern Forschern annehmen zu dürfen, daß das Niveau der Ozeane sich seit 2000 Jahren nicht merklich geändert hat. Es ist auch kein stichhaltiger Grund für eine etwaige Abnahme der vorhandenen Wassermenge — abgesehen davon, daß eine (wohl bescheidene) Menge nach und nach der Mineralisation verfallen konnte bei der Bildung wasserhaltiger sekundärer Mineralien — zu erkennen. Den idealen Kreislauf voraussetzend, gibt Halbfaß folgende Werte: Die jährliche Gesamtniederschlagsmenge und demnach auch die Gesamtverdunstung beträgt 480 000, wobei $^3/_4$ der Niederschläge auf den Ozean und $^1/_4$ auf das Land, während $^7/_8$ der Verdunstung auf den Ozean und $^1/_8$ auf das Land entfallen. Demnach gehen an Wassermengen vom Ozean auf das Land die $^7/_8$ der Verdunstung vermindert um die $^3/_4$ der Niederschläge, d. h. 420 000 — 360 000 = 60 000. Und vom Land kommt zum Meer das $^1/_4$ der Niederschläge vermindert um das $^1/_8$ der Verdunstung, d. h. 120 000 — 60 000 = 60 000. Diese letzteren 60 000 sind so zu verteilen, daß 30 000 vom oberflächlichen Abfluß und je 15 000 von dem unterirdischen Abfluß und der Verdunstung kommen. Den ganzen Betrag von 60 000, der zwischen Land und Meer sich jährlich austauscht, nennt Halbfaß treffend das Betriebskapital im Wasserhaushalt der Erde.

Joseph Rompel S. J.

Kunstmittel im Dienste des sittlichen und sozialen Aufbaus.

Mit beschwörender Eindringlichkeit wurde es als Sache privater und öffentlicher Sorge bezeichnet, die von angeblichen Realpolitikern allzuoft vergessenen Mittel der Kunst, der höchsten und der unterhaltenden, für den Aufbau unseres Vaterlandes zu gewinnen. „Genießer, Vermittler und Schöpfer literarischer Kunst müssen jetzt nicht zunächst an Genuß, Gewinn und Ruhm, sondern an die Not ihres Vaterlandes denken.“ [1]

Nun ist jedes Kunstwerk, wenn es nur die christliche Weltanschauung und die Sittlichkeit nicht untergräbt, eine Mehrung unserer geistigen Güter und ein Baustein zum Aufbau. Neben solchen ästhetischen Erzeugnissen, die rein dem künstlerischen Schöpfungsdrang entspringen, gibt es andere, die sich zwar der Kunstmittel bedienen, in erster Linie aber eine praktische, politische, soziale oder ethische Wirkung als Ziel verfolgen. Auch Leistungen dieser zweiten Art können vollkommene Kunstwerke sein. Zumeist wird freilich der praktische Wert den künstlerischen beeinträchtigen, ja oft beeinträchtigen müssen: Um auf breite Massen zu wirken, muß die Tendenz sich mit solcher Deutlichkeit und Eindrücklichkeit geltend machen, daß sie sich nicht vollständig in der Kunstform aufheben läßt. Darf man darum

[1] Jakob Overmans S. J., Roman, Theater und Kino im neuen Deutschland. (Flugschriften der „Stimmen der Zeit“, 14. Heft.)

über ein Tendenzwerk dieser Art die Nase rümpfen? — Gewiß nicht! Da Sittlichkeit und Wahrheitsbesitz unvergleichlich höher stehen als Kunstgenuß, so wird nicht selten die Gesamtwirkung eines Werkes, das allerlei Schönheitsfehler hat, wertvoller sein als die einer vollkommenen Kunstleistung.

Am 31. Januar übergab die Süddeutsche Land-Lichtspielgesellschaft in den Leo-Lichtspielen zu München ihr jüngstes Kinodrama der Öffentlichkeit: „Das Erbstück der Mutter. Soziales Filmschauspiel in sieben Akten nach einer Idee von J. Anders für den Film bearbeitet von Karl Frey, Direktor der Leo-Filmgesellschaft.“ Schon der Titel verrät die soziale Tendenz; sie enthüllt sich als Verherrlichung der Arbeit, die dem Leben Inhalt und Befriedigung gibt, und als Verurteilung der Klassenschranken, die sich der Neigungsheirat in den Weg stellen. — Graf Walter hält die Arbeit und die Heirat mit dem verführten Mädchen aus dem Volke unter seiner Würde, während sein Bruder Reinhold mit Leib und Seele Ingenieur auf der Eisenhütte der Familie ist und die Handschuhverkäuferin zur Gattin nimmt. Wegen so plebejischer Gesinnung von Mutter und Bruder verachtet, trennt er sich von der Familie und siedelt nach Amerika über. Unter Walter macht das gräfliche Hüttenwerk Bankrott; nur die Erinnerung an Reinhold bewahrt ihn vor Selbstmord. Auch er geht nach Amerika, wo er sich mit seiner Hände Arbeit ein neues Dasein schaffen will. Schließlich steht der Graf am vorübergleitenden Müllsortierungsband, um den Abfall der Großstadt zu verlesen. Da findet er zusammen mit einem Laufburschen — Walter, in dem er sein verlassenes Kind nicht wiedererkennt — das Medaillon, das Erbstück der Mutter, das Reinholds Frau verloren hat. Dies führt zur rührenden Wiedervereinigung mit seinem Bruder; er erkennt in dem kleinen Walter seinen Jungen und söhnt sich mit der Mutter seines Kindes aus. Reinhold, der amerikanische Eisenkönig, der das Eisenwerk in der Heimat in seinen Besitz gebracht, stellt es unter die Leitung Walters. — Als Ganzes ist das Filmdrama gewiß kein Kunstwerk, wenn auch nicht wenig ästhetische Wirkungen im einzelnen erzielt wurden. Die Fabel führt den vergnüglichen Schluß durch märchenhafte Fügungen herbei; daß der Mutter Erbstück als Talisman derer von Strahl bezeichnet wird, gibt der Sache nur einen Beigeschmack von Aberglauben. Da und dort wurde gekichert in der Erwartung, wie bald wohl der kleine oder der große Walter das vermißte Schmuckstück aus dem Müll des vorüberwogenden Bandes herausgreifen werde. Die Ausführung, ausdrucksvoll und doch mit verschwindenden Ausnahmen natürlich in Bewegung und Gebärden, zeigte jene Lücken, die für das Filmdrama unausfüllbar sind; zu oft, wenn das gesprochene Entscheidungswort in Miene und Gebärde keinen eindeutigen Ausdruck finden kann, müssen die Textprojektionen als Lückenbüßer eintreten. Immerhin muß ich gestehen, daß die Textstücke mir Stimmung und Illusion nicht wesentlich störten. Man ist bald darauf eingestellt, den Schriftcharakter nicht zu beachten; nur der Inhalt der Worte tritt in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit, ähnlich wie man ja auch bei einer Theateraufführung von der Bühnenumrahmung absieht. Aber wahr bleibt doch: das dem Kino eigenste Gebiet sind bewegte Landschaften und Stimmungsbilder aus Menschen- und Tierleben. Von hohem künstlerischem Reize waren die Szenen der Exposition,

die in traumartigem Wechsel das verschiedene Leben der Brüder spiegelten: Reinhold im Hüttenwerk und in der Landwirtschaft — Walter auf der Jagd und beim Segelsport. Ein entzücktes Aufatmen begleitete das Segelboot über die glänzende, wogende Flut, das Getriebe im Eisenwerk, das Spiel junger Hunde und den Buben, der seine Eisenbahn kreisen läßt. — Alles in allem wird dieser Film mit anderthalb Stunden fesselnder Unterhaltung zugleich seelischen Gewinn bringen.

Abgesehen von der demokratischen Wirkabsicht hat „Das Erbstück der Mutter" keinen Bezug auf die Zeitgeschichte. Andere versuchen ausdrücklich, den aus Weltkrieg und Revolution geborenen Fragen künstlerisch geformte Antwort zu geben. — Auf Franz Herwigs „Sankt Sebastian vom Wedding"[1], der das schmerzlich drängende Problem der Proletarierseelsorge mit heiliger Rücksichtslosigkeit angreift, fällt der Feuer- und Blutschein der sozialen Revolution. Die Legende, eine Dichtung von herber Realistik und mystischer Süßigkeit, soll in anderem Zusammenhang gewürdigt werden. — In seiner „ostmärkischen Erzählung"[2] ladet Herwig, der schon vor dem Krieg die Aussöhnung von Deutsch und Polnisch zum Vorwurf eines Romans[3] gemacht hat, zum Begräbnis des fieberhaft auflebenden Völkerhasses. Träger der Tendenz ist auf polnischer Seite Graf Bninski, auf deutscher der Kriegsheimkehrer Andreas Jung. Beide treten dafür ein, daß die Deutschen im Lande bleiben, um mit den Polen auch unter polnischer Staatshoheit zusammen zu arbeiten. — „Wir Polen haben bisher sozusagen im Unterstock gewohnt und die Deutschen im Oberstock. Jetzt wird es umgekehrt: das ist alles. Meine Landsleute werden bald einsehen, daß es ohne die Deutschen nicht geht", so muntert der polnische Graf den deutschen Kolonisten zum Bleiben auf. Ein Tischler, der alle polnischen Nationallaster in sich vereinigt, Faulheit und Trunksucht, Lügenhaftigkeit und Verschlagenheit, Gier und Gewalttätigkeit, führt eine Bande zum Überfall auf das „deutsche Hundsblut". Bninski kommt zu Hilfe und fällt als Opfer seiner Ritterlichkeit. — Trotz allem hält Andreas aus. Wie liebt er aber auch die Ostmark, in die sein Geschlecht unter Friedrich d. Gr. aus dem Magdeburgischen eingewandert ist! Das Herz ging dem Heimkehrer auf, als er durch die endlosen Senken schritt, in denen nicht Baum noch Strauch wuchs, durch Bruch und lichtes Birkengehölz, über flache Hügellehnen, wo die Kiefern dünn und frierend stehen, an kleinen Seen vorbei, deren Wellen im Uferschilf glucksen. Wie er das Land liebt, wird er auch dem Volke gerecht, vor allem dadurch, daß er begangene Fehler einräumt: „Von der deutschen Seele haben sie bisher in den Ostmarken verdammt wenig gespürt. . . . Die deutsche Regierung hat stets den Herrn herausgekehrt und ein Volkstum bedrückt, das doch nun einmal polnisch war. ‚Du bist Preuße und nicht Pole', wurde in Schulen und Kasernen gepredigt. . . . Wir haben uns immer zuviel mit äußer-

---

[1] Franz Herwig, Sankt Sebastian vom Wedding. gr. 8° (98 S.) Kempten 1921, Kösel & Pustet. *M* 18.—; geb. *M* 22.—

[2] Das Begräbnis des Hasses. Eine ostmärkische Erzählung von Franz Herwig. 8° (IV u. 160 S.) Freiburg 1921, Herder. *M* 20.—; geb. *M* 40.

[3] Das Schlachtfeld. Hochland XI (1913/1914).

lichen Dingen befaßt, in Zukunft müssen wir unser tiefstes Wesen herauskehren." Ruhig, aber bestimmt widerspricht er dem Herrenmenschen von Heinrichsfelde, der erklärt: „Es geht nun einmal nicht ohne Gewalt. Nur Gewalt verbürgt Ordnung.... Recht ist das, was ich durchsetzen kann. Wer stark ist, hat immer recht!" Als Arnold von Tielitz, der einen freiwilligen Grenzschutz organisiert, ihm vorwirft, er habe kein Rückgrat, da er sein Deutschtum einer andern Nation gleichstelle, erklärt Andreas entrüstet: „Das macht das Deutschtum nicht aus, dem andern, weil er aus einem andern Volke ist, mit der Faust ins Gesicht zu schlagen und ihm den Stiefel auf die Brust zu setzen." Und er schätzt das Deutschtum wahrhaftig nicht gering ein: „Deutsche Art ist Rechtlichkeit, Fleiß, zähes Streben, Innigkeit und Friedlichkeit. Von diesem Deutschtum müssen wir Zurückbleibenden Zeugnis ablegen. Wir sind es, die die beiden Völker, die aufeinander angewiesen sind, versöhnen sollen." — In Abenteuern, die an Herchenbach und Karl May erinnern, entwickelt der jüngere Heinrich sich vom Polenhaß zur Gesinnung seines Bruder Andreas, als loyale Bürger im neuen polnischen Staat mitzuarbeiten und doch in Treue der deutschen Minderheit ihre nationale Kultur zu erhalten.

Mit der Revolution setzt sich Erich Lilienthal auseinander[1]. Der Titel des Romans spricht seine Lösung der Frage aus: Nicht Republik, sondern ein demokratisches, sozial gerichtetes Königtum! Für so ernsten Stoff wendet der Verfasser zu viel tändelnde Kunstmittel an; gezierte Wortstellung, stark jambischen Rhythmus, rasendes Tempo, flirrendes Huschen von Farbflecken geben dem Buch ästhetischen Reiz, nehmen ihm aber die wirkende Kraft. — In einem ungenannten Land zwischen Meer und Alpen kommt Chlodwig auf den Thron, als die soziale Revolution im Gange ist. Er ist klug und schwärmerisch, er hört den Ruf des Volkes und der Erde. Im siegreichen Kampf gegen die Aufrührer hebt er selbst die rote Fahne aus Fabriktrümmern und Arbeiterleichen und bringt sie den Massen: er wird der Fahnenträger ihrer Sehnsucht. Am Krönungstag setzt er den goldenen Reif nicht aufs Haupt: „Diese Krone ist ein Zeichen für jene Rechte, die einem einzigen anvertraut waren, und die ich von heute ab an mein Volk zu verteilen habe.... Sind alle Stücke der Krone verteilt, so betrachte ich den mir gegebenen Auftrag als erfüllt." Den Volksführer Michael, einen Bauern, der Verteilung des Grundbesitzes fordert, macht er zum Kanzler. In unermüdlicher Arbeit schafft der König — Michaels wie aus Holz geschnittenes Gesicht wird rund und weich, und er baut sich ein Schloß —, schafft der König allein den „Spielraum", weite ländliche Siedelungen. Aus den Städten ziehen die Arbeiter aufs Land, das ein einziges Dorf wird, wo weiße Häuser mit ihren roten Dächern in jungen Gärten stehen. — Diese soziale Arbeit wird den Häuptern der Nachbarstaaten gefährlich; Chlodwigs rote Flut droht ihre Macht zu untergraben. Der Volkskönig wird eingekreist. König Alexander fordert die Herstellung der alten Ordnung. Da der junge Herrscher nicht zum Verräter und Betrüger

[1] Der Volkskönig von Erich Lilienthal. 8° (318 S.) Berlin 1921, H. R. Engelmann. M 20.—; geb. M 30.—

an seinem Volke werden will, kommt es zum Krieg. Im furchtbaren Stellungskrieg reibt sich die feindliche Macht auf; Chlodwigs Ideen, die der nationalistische Fanatismus im Anfang niedergeschrien hatte, stehen wieder auf; Alexander muß vor seinem eigenen Volke fliehen. Chlodwig aber verlangt weder Land noch Gut, er bringt nur seine Reformen, die ihren Siegeszug halten. — Da sein Werk vollendet ist, will er dem Königtum entsagen, aber der Wille des Volkes ruft ihn zurück. Das „rote Königtum der Straße" ist die Lösung des Problems.

Die restlose Verteilung des Grundbesitzes und die völlige Abwanderung der Arbeiter auf das Land ist eine Utopie, ganz abgesehen davon, daß vom Privateigentum her auch sittlich-rechtliche Bedenken im Wege stehen. Diese Schwierigkeit trifft aber nicht die Mitte von Lilienthals Anschauung, steht doch der „Spielraum" nur als greifbares Bild der sozialen Ziele eines demokratisch-pazifistischen Königtums. Lilienthal richtet eine leidenschaftliche Absage an die Monarchie des Obrigkeitsstaates, an das, was man heute oft „Wilhelminische Ära" nennt —, auch eine Absage, freilich viel weniger kraftvoll, an die Republik. Wohl wird Michael, sobald er zum Kanzler erhoben ist, seinem Volke untreu; aber das darf doch nicht als typisch hingestellt werden! Und weiter heißt es (in tanzenden Jamben): „Sie wollen ihn (den König), der ihre Hoffnung trägt. Das Volk ist leer, das keinen Menschen hat, in dem das eigene Wünschen sich verkörpert." Das ist ein Bedürfnis des Gefühls, und tut dem nicht auch das gewählte Oberhaupt des republikanischen Staates Genüge? Jedenfalls ist das kein Grund, das Erbkönigtum zu fordern. Ist zudem soziale Gesinnung die Königssalbung, wer bürgt für die Vererbung auf Chlodwigs Sohn und Enkel? Wer gewährleistet das Ausbleiben eines Rückfalls in Autokratie und Imperialismus? Und hat Chlodwig am Ende überhaupt noch mehr als den Königsnamen, nachdem er die Krone bis aufs letzte Stück unter sein Volk verteilt hat? —

Ländliche Siedelung, Urbarmachung von Heide und Moor schildert Franziska Rademaker[1] in ihrem mädchenhaft schwärmerischen, liebenswürdig unbeholfenen Roman als Mittel zum Aufstieg. Die Hauptkraft jedoch, die ein Neu-Deutschland schaffen kann, ist für sie Glaube und Liebe des Christentums. Der ungläubige Volksmann Siegwalt will sich nach dem Zusammenbruch in Moordorf auf der Heide vergraben. Unter dem Einfluß Monikas, der tiefreligiösen Tochter des hellsehenden Schäfers, erwacht neuer Tatendrang in ihm. In Arbeitsgemeinschaft von Kapital und Arbeitskräften schafft er durch die Kultivierung der Heide und des nahen Moors sein „Neuland". Er sieht die Ursache von Deutschlands Unglück in dem alles überwuchernden Industrialismus. Die Rettung ist eine „Heimat, die die notwendigen Lebensbedingungen sichert und Schönheit in Frieden und Sonne gewährt". — Monika führt ihn zum Glauben. In ihrem sittigenden Einfluß auf die Heideleute, mehr noch in ihrem Liebes- und Lebensopfer aus religiösem Beweggrund erlebt er das Wunder, das er vermessen als Bedingung

---

[1] Monika Hagemanns Liebe. Roman aus Neu-Deutschland von Franziska Rademaker. 8° (318 S.) Kevelaer 1921, Butzon & Bercker. M 17.50; geb. M 25.—

für seinen Glauben gestellt hat. Nun hofft er von der Versöhnung der gesunden Ideen des Sozialismus mit dem Christentum Deutschlands Erneuerung.

Die Siedelungsidee läßt sich freilich mit ihrer Gemeinschaft von Kapital und Arbeit immer nur in engem Bezirk und auch da nur auf begrenzte Zeit verwirklichen; als treibende und erhaltende Kraft sind eben Ausnahmenaturen wie Siegwalt und Monika erfordert. Mit Recht wird man aber im „Neuland" ein Symbol für materielle Kulturarbeit im Geiste des christlichen Solidarismus sehen. —

Unsere zerrissene Welt sehnt sich nach Einheit, „nach Wiedervereinigung von völkischem Bewußtsein und Weltgewissen in der Politik, von Autorität und Freiheit, Ethos und Tat, Kunst und Leben, Glauben und Wissen, Mysterium und Wirklichkeit, nach einer Gemeinschaftsordnung aller Kulturen und Völker, nach Frieden und produktiver Ruhe". Zum sittlich-religiösen Teil dieser Riesenaufgabe liefert Else Hasse in ihren Skizzen und Essays einen ästhetisch verklärten Beitrag [1]. Gedankendichtung in Prosa, kleine Reden voller Poesie breiten in gewählter, plauderseliger Sprache vor dem Leser aus, was Natur und Kunst an Gleichnissen des Geisteslebens bieten, was ein feindurchseeltes Leben an süßen und bitteren Erfahrungen brachte. Jedes Sinnenbild wird zum Sinnbild, vom Gras, an dem man die kotigen Schuhe abstreift, bis zum Edelweiß am Gletscherrand. Was dem künstlerischen Sinnenschein besondern Reiz verleiht: die Welt der Farben und Gestalten, ist von den Rhythmen und Melodien erfüllt. In den Tönen der großen Musikwerke sprechen und singen Jenseitsstimmen, Stimmen aus der Welt jenseits der Sinne, jenseits des Geschöpflichen. Die Klänge und Formen der Endlichkeit wecken Ahnungen von Gottes schweigender, bildloser Klarheit. Was die beigegebenen Bilder, Raffaels „Cäcilia" und „Christus im Blumenkranz" von Quellin und Segher, versprechen, geht in Erfüllung. Der Heiland wird „mit aller seiner Gestalt" in unsern Garten gestellt und mit Rosen bekränzt; mit der hl. Cäcilia lauscht die Seele in den Himmel hinauf und fühlt den Lebensrhythmus Gottes in ihr eigenes Leben hineinwogen.

[1] Else Hasse, Kleine Blumenpredigten. 8° (114 S.) *M* 12.—; geb. *M* 16.— Im Himmel der Freude. 8° (192 S.) *M* 15.—; geb. *M* 20.— Stimmen aus dem Jenseits. 8° (150 S.) *M* 14.—; geb. *M* 19.— Kempten 1921, Kösel & Pustet.

Sigmund Stang S. J.



Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau.

Vom »einen Brot«.
Zum heiligen Fronleichnamsfeste.

Orgelklänge rauschen, und zum Portale heraus schreitet langsam der Zug der kleinen Erstkommunikanten. Draußen harrt ihrer das glückliche, gläubige Volk. Der Zug löst sich auf, und schon liegen die Kleinen am Herzen der Eltern. Noch sehe ich einen hochgewachsenen, stämmigen Mann, wie er seinen Buben emporhebt und in stummer Rührung an seine Brust drückt. Sein Bub hat ja heute zum ersten Male von dem „einen Brote" genossen.

Jahre um Jahre sind vergangen. Und wieder rauschen Orgelklänge, und zum Portale heraus schreitet langsam der Zug der neugeweihten Priester. Und unter all den Glücklichen, die draußen auf den ihrigen warten, steht wieder jener Vater, die hohe Gestalt gebeugt, die Haare gebleicht. Der Zug löst sich auf, und schon kniet der Vater vor seinem Sohne und küßt ihm tränenden Auges die Hände, die gesalbten Hände, die das „eine Brot" ihm reichen werden.

Nur wir Katholiken können es verstehen, was es ist um jenes „eine Brot", von dem der hl. Paulus an seine Korinther schreibt: „E i n Brot ist's; darum sind e i n Leib wir viele; denn wir alle haben ja teil an dem e i n e n Brot" (1 Kor. 10, 17). Der Vater weiß gar wohl, daß sich sein Kind durch Kommunion und Priesterweihe dem eucharistischen Heiland verbindet. Und doch ist er sich bewußt, daß diese Verbindung keine Trennung vom Vaterherzen ist. Seine Tränen sind nicht Tränen des Schmerzes. Der Vater weiß, daß die Einigung mit dem göttlichen Kinderfreund und königlichen Hohenpriester des Kindes höchstes Glück bedeutet. Seine Tränen sind Freudentränen. Und doch ist damit das Tiefste und Innerste seiner väterlichen Freude nicht erschlossen. Unbewußt vielleicht, aber mächtig arbeitet in des Vaters Seele die herzbeglückende Ahnung, daß die heilige Eucharistie ein neues, heiliges Band um Vater und Kind geschlungen: Vater und Kind sind aufs neue eins geworden, weil beide teilgenommen an dem einen eucharistischen Brote.

Dieses Band schlingt sich um uns alle, die wir von diesem einen Brot genießen. Wohl sagt der hl. Paulus (1 Kor. 12, 13), wir seien durch die Taufe zu einem Leibe geworden. Aber der Gedanke vom Ein-Leib-Werden tritt in neuem, verklärendem Lichte vor des Apostels Auge, wenn er von unserer Teilnahme am eucharistischen Mahle spricht: „Ist nicht der Segenskelch, den wir segnen, Anteilnahme an Christi Blut? Und das Brot, das wir brechen, ist es nicht Anteilnahme an Christi Leib? Ein Brot ist's ja, darum sind ein Leib wir viele; denn wir alle nehmen ja Anteil an dem einen Brote“ (1 Kor. 10, 16 f.). Die in Korinth eingerissenen Störungen des Gemeinschaftssinnes bei der gottesdienstlichen Feier erscheinen dem hl. Paulus darum als besonders tadelnswert, weil es Versündigungen sind an dem einen Brot, das die Teilnehmer zu einem Leibe verbindet. Aus diesem Grunde wiederholt er den Einsetzungsbericht der Eucharistie (1 Kor. Kap. 11). Verfehlungen gegen die Einheit des mystischen Leibes Christi gelten dem Apostel auch als Vergehen gegen das sakramentale Haupt des mystischen Leibes.

Die Überzeugung von der einigenden Kraft der heiligen Eucharistie schimmert auch aus dem Bilde, das der hl. Lukas vom Leben der ersten Christen entwirft: Einmütig verharrten sie in der Lehre der Apostel und der Gemeinschaft, im „Brotbrechen“ und Gebet (Apg. 2, 42 46). „Eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus, und einer der Kelch zur Einheit seines Blutes“ betont der heilige Martyrerbischof Ignatius von Antiochien († 107), da er die Christen zur Eintracht ermahnt (Ad Phil. 4). Einen Akkord, der in den Liturgien und dem Schrifttum der Kirchenväter durch Jahrhunderte weitertönt, schlägt die Zwölfapostellehre betend an (cap. 9): „Wie dieses Brot über den Hügeln zerstreut war, dann aber gesammelt und in ein Ganzes verwandelt wurde, so möge deine Kirche von den Grenzen der Erde in dein Reich sich zusammenschließen.“

Das Apostelwort: „Ist das Brot, das wir brechen, nicht Anteilnahme an Christi Leib? Ein Leib sind wir viele“ (1 Kor. 10, 16 f.) erläutert der hl. Chrysostomus, der große Lehrer der Eucharistie, indem er dem hl. Paulus die Worte in den Mund legt: „Was sage ich? ‚Anteilnahme nur‘ (an Christi Leib)? Wir selber sind dieser Leib! Was ist denn das Brot? Der Leib Christi. Was wird aus den Anteilnehmenden? Der Leib Christi: nicht viele Leiber, sondern ein Leib. Denn gleichwie das Brot aus vielen Körnern zu einem Ganzen geworden, so daß die Einzelkörner für sich nicht mehr erkennbar sind, so werden auch wir untereinander

und mit Christus — eins. Denn du nährst dich nicht von einem Leibe, und jener von einem andern, sondern wir alle vom nämlichen.“ Der hl. Augustinus scheint sich nie genugtun zu können, wenn er des Altarsakramentes Bedeutung für die Einheit des mystischen Leibes Christi zu schildern sucht. Beim Gedanken an das Pauluswort: „Ein Brot, ein Leib“ schlagen ihm die Pulse wärmer, und in heiligem Staunen bricht er in den Ruf aus: „O Sakrament der Güte! O Sinnbild der Einheit! O Band der Liebe!“

Was hat denn nur die heilige Eucharistie vor andern Sakramenten an einigender Kraft voraus? Das Band unserer übernatürlichen Einigung ist Christus. Je inniger unsere Verbindung mit ihm, um so inniger die Verbindung unter uns. Grundgelegt wird unsere Einigung mit Christus und unter uns durch die heilige Taufe. Im unauslöschlichen Merkmal des Taufcharakters wird unserer Seele das Bild des hohenpriesterlichen Königs eingeprägt, und durch diese gleichgestaltende Verbindung mit Christus werden auch wir einander gleichgestaltet und miteinander zu jenem einen Leibe verbunden, dessen Haupt Christus ist. Mehr noch. Indem uns die Taufe zum übernatürlichen Leben wiedergebiert, senkt sie in unsere Seele ein neues, getreueres Christusbild, das Bild seiner Gottessohnschaft: eine Teilnahme an seiner göttlichen Natur. Diese Gottesgabe bringt uns mit ihm in lebensvolle Gemeinschaft, wie lebende Ranken mit dem Weinstock; doch nicht mit ihm allein, sondern mit ihm und durch ihn mit allen, die als lebende Rebzweige mit ihm verbunden sind. Das ist die Einheit des lebendigen mystischen Leibes Christi.

Aber diese Einigung ist dem Heiland nicht genug. Taufcharakter und Taufgnade sind nur Christusbilder, nicht Christus selbst. Wie viel inniger muß doch unsere Einswerdung sein, wenn Christus selbst und persönlich, als der eine, ungeteilte Gottmensch zu jedem von uns kommt! Und er kommt in der heiligen Kommunion!

Taufgnade und Taufcharakter sind in uns allen eins nur der Art, nicht der Zahl nach; sie sind eine ungezählte Vielheit. Die Einheitsbildung durch die Taufe geschieht durch eine Vielzahl gleichartiger Größen.

Ganz anders bei der heiligen Eucharistie. Was wir viele am Tische des Herrn empfangen, ist in voller Wahrheit und Wirklichkeit eine Einheit nicht bloß der Art, sondern der Zahl, im eigentlichsten Sinne ein Einziges: der eine und einzige und unzerteilbare Gottmensch Jesus Christus. Und begännest du zu zählen, was beim letzten Abendmahl die Apostel und was

wir alle heute und je beim eucharistischen Mahle empfangen haben und empfangen werden, du kämest trotz der Vielzahl der sakramentalen Gestalten über die Einzahl nicht hinaus. Wir alle nehmen Anteil an dem einen Brote, da es nur einen Gottmenschen gibt. Weil es aber nur Eines ist, was wir viele in uns aufnehmen, werden wir viele auch Eins, ein Leib im Sinne des Völkerapostels. Wie innig ist also die Einheit, zu der uns die heilige Kommunion zusammenschließt!

Verbindet uns die Taufe durch Charakter und Gnade zu einer moralischen oder rechtlichen Einheit mit mannigfachen übernatürlichen Lebensbeziehungen: die Eucharistie verbindet uns noch enger, denn das einigende Band ist die physische Einheit des einen physischen, lebenspendenden Leibes Jesu Christi. Freilich wachsen wir dadurch weder mit Christus noch unter uns zu einer naturhaften, substantiellen Einheit zusammen. Aber es ist doch mehr als eine bloß moralisch-rechtliche Einigung; es ist eine Einheit ganz eigener Art; eine Einheit, die auch dadurch nicht aufgehoben wird, daß Christus in uns allen nicht zur selben Zeit zugegen ist. Wer immer je, sei es vor Jahrhunderten, sei es nach Jahrtausenden, den einen Leib Christi genossen hat oder genießen wird, ist durch diese physische Einheit, die auch wir in uns aufnehmen, mehr als bloß moralisch mit uns verbunden. Der hl. Cyrill von Alexandrien nennt diese Vereinigung eine gewissermaßen „physische“.

Womit sollen wir sie nur vergleichen? Die eine Sonne steht uns erleuchtend und erwärmend am Himmel. Aber sie bleibt oben in unnahbarer Ferne und sendet jedem von uns nur einen Teil ihrer Strahlen. In unserem Geheimnisse jedoch steigt die Lebenssonne ganz und ungeteilt auf die heiligen Altäre und kommt von da ganz und ungeteilt zu jedem von uns. — Oder dürfen wir das eine Brot, das die Vielen genießen, vergleichen mit dem Blute eines Vaters, das in allen seinen Kindern kreist? Aber jedes Kind erhält nur einen Teil des väterlichen Blutes, und der Blutanteil des einen Kindes ist nicht der Anteil des andern. In der heiligen Eucharistie hingegen reicht der Familienvater jedem von uns sein ganzes, ungeteiltes gottmenschliches Blut, so daß wir in ihm bleiben und er in uns (Joh. 6, 57), und ein Leib werden die Vielen, die von dem einen Blute genießen. Die Einheitsbildung durch die heilige Kommunion ist von ganz unvergleichlicher Art. „O Sakrament der Güte! O Sinnbild der Einheit! O Band der Liebe!“ (St. Augustinus.)

Sonnen und wärmen wir uns am eucharistischen Einheitsgedanken! Wir kennen und schätzen das wonnevolle Glück, in der heiligen Kommunion

mit unserem göttlichen Heilande vereint zu sein. Aber ist es nicht auch erhebend und beglückend, durch den Genuß des eucharistischen Brotes uns mit den edelsten Seelen der Menschheit eins zu wissen? Eins mit einem hl. Paulus, eins mit einem Ignatius von Antiochien, einem Chrysostomus, einem Augustinus? Eins mit den Blutzeugen der Katakomben, eins mit den großen Heiligen kommender Zeiten?

Noch wärmer wird es uns ums Herz beim Gedanken, daß vielleicht gar in denselben Augenblicken, da der Herr in uns weilt, auch die Heiligen unserer Tage, Aloisiusseelen in verborgenen Klöstern, gramgebeugte Mütterchen in entlegenen Gebirgskirchlein, heldenmütige Glaubensboten im eisigen Norden oder glühenden Süden denselben einen Heiland in sich bergen. Und vielleicht in derselben heiligen Stunde verbindet uns die leibliche Gegenwart Christi mit den geweihten Hirten der Kirche und ihrem sichtbaren Oberhaupte, dem hehren Nachfolger Petri! Ein Brot ist's ja; darum sind wir ein Leib mit ihnen.

Aber vergessen wir's nicht: durch das heilige Sakrament werden wir auch eins mit dem Armen, der hungert; mit dem Kranken, der wehklagt; mit allen Verstoßenen und Enterbten, bei denen unser Herr Einkehr hält. In ihnen allen pulsiert ja beim heiligen Mahle ein und dasselbe Herzblut Christi, wie in uns; in ihnen allen und — der Wahrheit die Ehre! — auch in unsern „Feinden“. Auch jene, die als „Feinde“ gelten, werden mit uns eins, wenn sie in gutem Glauben an dem einen Brote teilnehmen. Freuen wir uns bei der Kunde, daß auch unsere Gegner, persönliche wie politische, unsere Tischgenossen sind. Aber gedenken wir dabei des paulinischen „Ein Brot, ein Leib“! Durch das eine Brot werden wir mit jedem, auch dem fremdländischen, Tischgenossen inniger vereint, als gemeinsame Kultur und Heimaterde zu kitten vermögen. Daraus erwächst die heilige Pflicht, über alle Gegensätze hinweg die Einheit unter den Katholiken aller Nationen zu fördern und so die heiß ersehnte Völkerversöhnung herbeizuführen[1].

* * *

Die heilige Eucharistie sei uns Katholiken Ausgangspunkt, Weg und Ziel völkerversöhnender Arbeit. Die weitausschauenden Zwecke, die unsern Herrn bei der Stiftung der eucharistischen Geheimnisse leiteten, er-

[1] Von diesem Gedanken geleitet hat P. A. Puntigam S. J. den „Eucharistischen Völkerbund im Heiligen Geist für die Einigung der Christenheit“ ins Leben gerufen. Der Bund hat seine eigene Zeitschrift „Der Eucharistische Völkerbund“, herausgegeben von P. A. Puntigam S. J., Wien IX, Canisiusgasse 16.

heischen von uns und allen Menschen nicht bloß jene tatsächliche gegenseitige Einigung, die in der Gegenwart seines sakramentalen Leibes in den Gliedern seines mystischen Leibes besteht; sie fordern vielmehr gebieterisch, daß sich diese Einheit ausstrahle im sozialen Leben durch duldende, hilfsbereite, wohlwollende Bruderliebe, durch Willen und Tat, — auch im Widerstreit mit unsern Gefühlen der Abneigung und Selbstsucht. Ist diese Forderung nicht zu hoch? Ja! — wenn wir nur unsere natürlichen Kräfte in Anschlag bringen; nein! — wenn wir Gottes Kraft in uns walten lassen, jene Kraft, die wir durch den Genuß des einen Brotes gewinnen. In der heiligen Kommunion erhalten wir ja außer dem Leibe Christi und außer der Vermehrung der heiligmachenden Gnade und der eingegossenen Tugend der Gottesliebe, die Gott und in Gott den Nächsten umfaßt, auch ein heiliges Anrecht auf den helfenden Beistand Gottes, auf Erleuchtungen des Verstandes und auf Anregungen des Willens, die uns zur Betätigung der Bruderliebe befähigen und wecken. Wenn wir zu dieser Liebe nicht gelangen, so liegt die Schuld an uns: wir hören mehr auf die Stimme der Eigenliebe und Selbstsucht als auf die Stimme der eucharistischen Gnaden. Wer wird uns von der Tyrannei der Leidenschaften befreien? Eben der eucharistische Heiland, wenn wir ihn *oft* und *würdig* empfangen. Gnadenstand und die Absicht, aus dem Quell der Liebe Liebe zu schöpfen, geziemende nähere Vorbereitung und Danksagung machen die heilige Kommunion würdig und fruchtbar.

Lassen wir uns die Freude am *öfteren* Kommunionempfang nicht vergällen durch die irrige Meinung, als beständen die Vorbereitungsakte, die wir nach der Lehre des Katechismus zu erwecken pflegen, in Gefühlen, die wir nicht nach Belieben hervorzurufen imstande sind. Bestände die Liebe im Gefühl, im Spiele von Nerven und Blut, so hätten ja die Seelen unserer lieben Verstorbenen, so hätten die Engel, so hätte die Gottheit selber keine Liebe, — weil sie kein derartiges Gefühl besitzen. Wer von uns wäre aber nicht fähig, ohne physische Kraftanstrengung mit Gottes hilfsbereiter Gnade einen Akt des aufrichtigen *Wohlwollens* gegen unsern eucharistischen Freund zu erwecken! Und dieser Akt ist ein Akt der Liebe.

Auf dem festen, auf Gottes untrüglicher Offenbarung, nicht auf Menschenweisheit und Gefühlen und Phantasiegebilden ruhenden Glauben an die wahre Gegenwart Christi entsteht mit psychologischer Notwendigkeit das Bewußtsein — nicht notwendig das Gefühl — der eigenen Unwürdigkeit, trotz des Gnadenstandes den Gottmenschen zu empfangen. Wie bringt doch

die Liturgie der Kirche gerade auf diese Demut! Glauben und Liebe voraussetzend bringt sie in den Vorbereitungsgebeten zur Laienkommunion nur Demut und Hoffnung auf Sündenvergebung zum Ausdruck. Im Confiteor läßt sie den Kommunikanten unter dem demütigen mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa an die Brust schlagen, wie den Zöllner im Evangelium. Im Misereatur und Indulgentiam spricht sie nur von Schuld und Schulderlaß; und das eucharistische Brot zeigend, weist sie hin auf „das Lamm, das die Sünden der Welt wegnimmt“, und fordert das dreimalige Geständnis: „O Herr, ich bin nicht würdig!“ — Denselben Geist, ja Furcht vor dem Essen und Trinken des Gerichts, atmen die Vorbereitungsgebete der Priesterkommunion. Sogar das Trienter Konzil spricht bei der Lehre von der Kommunionvorbereitung (Sitz. 13, Kap. 7) nur von der „großen Ehrfurcht und Heiligkeit“, mit der man zum Empfange hinzutreten soll.

Eine bedeutsame Lehre gibt der Römische Katechismus. Außer Glauben und Reue fordert er auch, daß „jeder sich selber frage, ob er mit den andern in Frieden lebe und den Nächsten wahrhaft und aufrichtig liebe“. Wer mit Bruderhaß im Herzen und ohne den ernsten Willen, die schwer verpflichtenden Forderungen der Nächstenliebe zu erfüllen, dem heiligen Tische nahte, der sündigte gegen die Natur dieses einen Brotes, durch das wir alle zu einem Leibe werden, der äße und tränke sich das Gericht.

Ist so die Bruderliebe eine unerläßliche Vorbereitung zum würdigen Empfange des Sakramentes, so ist ihre Bewahrung und Stärkung und Mehrung, ihre Entfaltung über das Pflichtgemäße hinaus zu karitativen Werken der Übergebühr eine der eigentlichsten und kostbarsten Kommunionfrüchte. Von der allergrößten Bedeutung dürfte es sein, die Mitwirkung mit den Sakramentsgnaden nicht aufzuschieben, sondern schon bei der Danksagung, den Anregungen der Gnade folgend, Akte aufrichtigen Wohlwollens gegen alle Glieder des mystischen Leibes Christi im allgemeinen und gegen unsere „Feinde“ im besondern zu erwecken, mit der herzlichen Bitte an den Heiland, uns zur Ausübung dieser Liebe durch bestimmte Taten zu kräftigen. Welch herrliche Danksagung wäre das! Welch verständnisvolles Eingehen auf die Absichten Christi und den Gedanken Pauli vom einen Brot und einen Leib!

Welch versöhnende Kraft hätte aber erst die öftere, ja *tägliche Kommunion* mit solcher Vorbereitung und Danksagung! So würde sie uns nichts „Alltägliches“. Und drohte dir dennoch die Gefahr der Minder-

schätzung, so greife zu andern Erwägungen, wie z. B. zum Gedanken des Opfermahles. Hat auch dieser Gedanke seine belebende Kraft eingebüßt, so suche wieder andere eucharistische Wahrheiten auf dich einwirken zu lassen, ohne jedwede Besorgnis, dadurch dem Charakter der heiligen Eucharistie, die ja nicht bloß Opfer und Opfermahl, sondern auch Sakrament ist, oder der Lehre der Kirche nicht gerecht zu werden. Soweit der heiligen Kommunion der Charakter des Opfermahles wesentlich eignet, ist er immer damit gegeben, daß Christus unter den sakramentalen Gestalten durch die Opferhandlung des Priesters zur Opferspeise geworden ist, gleichviel, wann und wo und mit welchen Gedanken die Kommunion empfangen wird. Die Kirche selber nimmt ja in ihren liturgischen Kommuniongebeten nur selten und noch seltener in ihren Lehrstücken Bezug auf den Opfermahlscharakter[1].

Die heilige Eucharistie soll uns auch Mittel sein zum völkerversöhnenden Apostolat. Gebet, inständiges, unermüdliches Gebet zu unserem Seelengast, daß er den eucharistischen Geist der Bruderliebe nicht nur in uns, sondern auch in all unseren Tischgenossen, die über die weite Welt zerstreut sind, entzünde, daß er die Irr- und Ungläubigen zur Einheit des Glaubens und zur Gemeinschaft des Brotbrechens führen möge, ist das nicht wiederum paulinisch? „Ein Brot, ein Leib!“

Es gibt auch nichts, was uns hindern könnte, die Kommunion selber für weltweite, echt apostolische Zwecke aufzuopfern. Wenn eine Mutter ihre guten Werke, die Lasten der Tagesarbeit, ihre Gebete und Entbehrungen für das Wohl eines gefährdeten Kindes aufopfern kann, dann gewiß auch das unvergleichlich gute Werk des Kommunionempfanges. So auch wir. Ja es entspricht den Absichten des Heilandes und der Natur der heiligen Eucharistie, wenn wir unsern Kommunionempfang Gott aufopfern, damit alle Menschen durch den Genuß des einen Brotes ein Leib werden. Und was könnte uns abhalten, nach dem Kommunionempfang in gleicher Meinung das in uns gegenwärtige Opferlamm dem himmlischen Vater darzubieten, — so, wie Maria im Tempel ihr göttliches Kind geopfert hat? Wir wissen ja wohl, daß diese Darbietung kein eigentliches, liturgisches

---

[1] So wünschenswert der Kommunionempfang während der heiligen Messe ist, so wäre es doch gegen die Meinung der Kirche, dem heiligen Tische deswegen fern zu bleiben, weil sonst die Kommunion kein Opfermahl wäre, oder die heilige Kommunion während der liturgischen Meßfeier darum zu empfangen, um so „die heilige Messe wieder herzustellen“; sagt doch das Trienter Konzil, es „billige, ja empfehle“ auch jene Messen, in denen der Priester allein kommuniziert, und es belegt jeden mit dem Anathem, der solche Messen für unerlaubt hält (Sitz. 22, Kap. 6, Kan. 8).

Opfer ist: aber ein herrlicheres Gebet um Liebe und Völkerversöhnung läßt sich kaum ersinnen.

Ein Brot, ein Leib! Auch das heilige Meßopfer diene der Erfüllung des paulinischen Gedankens. Das Meßopfer ist seinem innersten Wesen nach eine Huldigung der Menschheit Christi vor der Gottheit, eine Huldigung, deren Früchte den Menschen zugute kommen. Die Segensströme, die von Kalvaria aus über unsere Altäre fließen, werden von da vor allem dorthin gelenkt, wohin sie durch die Meinung und die Gebete der Kirche, ihrer Priester und Gläubigen geleitet werden. Leiten wir sie hinein in die Herzen all unserer eucharistischen Tischgenossen, hinein auch in die Seelen derer, die noch fremd auf dem wirren Markt des Lebens stehen, fern von unsern Altären, daß auch sie zur Teilnahme an dem einen Brote gelangen und sich so mit uns zur Einheit des mystischen Leibes Christi in weltversöhnender Bruderliebe zusammenschließen.

Wenn nun die heilige Kirche am Fronleichnamsfeste die Tabernakeltüren öffnet und den unter Brotsgestalten verborgenen Gott hoch auf den Altären im Glanze von Silber und Gold und Edelgestein unsern Blicken zeigt, wenn der opfernde Priester seine Augen nicht wie sonst zum bloßen Bilde des Gekreuzigten, sondern zum Gottmenschen selber erhebt und so, gleich dem Hohenpriester des Alten Bundes am großen Versöhnungstage, mit dem Opferblute vor das Angesicht dessen tritt, der seiner Gottheit nach, wie die Liturgie sagt, der Opfergaben „Empfänger“ ist, dann gedenken wir flehend und dankend der großen, heiligen, völkerbeglückenden Aufgaben, die die Eucharistie erfüllen will — durch uns, die Tischgenossen Gottes.

Eine sinnvolle Vorwegnahme unseres völkereinigenden Triumphes soll es sein, wenn dann sieghaft jubelnde Orgelklänge rauschen, und weit, weit sich öffnen die Portale der heiligen Kirchen und Dome, und herausschwebt, getragen von geweihten Priesterhänden, unser eucharistischer Heiland als König der Glorie. Die Kinder seiner Kirche, die Tischgenossen des eucharistischen Mahles, werden ihn unter dem feierlichen Alleluja der Glocken und den freudigen Klängen anbetender Hymnen durch die schmuckprangenden Straßen der Dörfer und Städte geleiten als den völkerversöhnenden Friedensfürsten. Und Himmel und Erde, und Priester und Volk, und Weihrauch und Blumen, und Farben und Töne sollen zusammenklingen: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Brot, ein Leib“ (Eph. 4, 5; 1 Kor. 10, 17).

Johannes Baptist Umberg S. J.

Der Gemeinschaftsgedanke (philosophisch und theologisch beleuchtet).

Bücher und Zeitschriften sprechen heute in neuen und zahllosen Wendungen über Gemeinschaft. Schier überschwenglich ist, was man ihr an Tugend, Kraft und erzieherischem Wert zuschreibt. In aller Mund hat das Wort guten, werbenden Klang. Wenn man nur immer sähe oder doch sichtete, was es denn eigentlich bedeutet. Wenn man nur einen klaren, eindeutigen Sinn aus dem Lobechor heraushörte. Jeder meint aber etwas anderes, wenn er von „Gemeinschaft" spricht, oder er sucht doch ihre Wurzeln in einem verschiedenen Boden. Vielleicht läßt sich Klarheit und Einklang finden.

Wir sprechen im gegenständlichen Sinn von staatlichen, völkischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Gemeinschaften, von der Gemeinschaft eines organisierten Verbandes, von „freien" Gemeinschaften endlich, die sich auf Grund von Zuneigung, gesellschaftlicher Formen, idealer Bestrebungen ungegliedert und formlos zusammenschließen.

Mit keiner dieser Vereinigungen befassen wir uns hier. Es ist die Gemeinschaft als Gesinnung, die wir meinen. Sie eignet sich die Hochziele des Verbandes an, dem sie notwendig oder frei eingegliedert ist, und arbeitet für dessen Ideale. Anschluß und Tat geschehen selbstlos, um der Zwecke des Verbandes willen, niemals in der Absicht, um ein Eigengut unmittelbar für sich zu gewinnen.

Das ist der Gemeinschaftsgeist, über den heute so viel gesprochen und geschrieben wird.

Er bedeutet eine Rückwirkung, einen Gegenstoß. Die Zerrissenheit hat ihn erzeugt. Die gegenseitige Entfremdung der Völker, auch die der Menschen innerhalb desselben Volkskörpers, rief in edlen Seelen das Völkische und das allgemein Menschliche wach, und zwar gleich als Einklang beider Stimmen, der zwischenvölkischen und der nationalen.

Die Orgien der Selbstsucht, der staatlichen, der nationalen, der dynastischen, der parteilichen und, als notwendiger Schlußbefund, der persönlichen, brachten jede Art und Abart des Egoismus in eine solche katilinarische

Gesellschaft, daß reinliche Menschen sogar die Rhetorik des Gemeinschaftsgeistes noch besser vertragen als die unsozialen Frakturreden der Herren- und Ichmenschen.

Anderseits ist es eine Glücksfügung unserer schnellebigen Zeit, daß der tragische Zusammenhang von gemeinschaftlich und gemein sich wieder einmal wie stets in der Geschichte, aber wunderbar rasch diesmal, bewährte, indem die Kommunisten auf der ganzen Linie, wenige idealistische Führer, auch ein Teil der Jugend ausgenommen, den Übergang zum Kommunen instinktmäßig und selbsttätig fanden. Damit steckten sie aber alsbald mitten in der Vollblütigkeit des lumpigsten Eigennutzes. Denn das ist die gemeinste Art der Selbstsucht, wie wir sie bei den Kommunisten Ungarns, Rußlands und Bayerns erlebten: Das Aufgebot des Gemeinbesitzes zur Fütterung und Mästung verhältnismäßig weniger Raubtierwesen.

Die angedeutete Entstehungsursache echten Gemeinschaftsgeistes und das damit von selbst gegebene Ausscheiden vollmundiger Ichmenschen — sie sind alle erschütternd belastet — und der aus der Gütergemeinschaft Bereicherten — wenn zunächst auch bloß der in Sehnsucht und Begierde Bereicherten — aus dem heiligen Kreis echter Gemeinschaft ebnet uns trefflich den Weg und macht die Sehweite frei und klar.

Die Annäherung aller Volksgenossen, die Annäherung aller Menschen, das ist Wunsch und Ziel. Sie soll, sie allein kann den Untergang der Kultur wenigstens aufhalten. Dazu ist eine Erziehung zur Selbstlosigkeit notwendig. *Einseitige* individuelle, ständische und nationalistische Selbstsucht soll absterben. Das zu erreichen, muß der Gemeinschaftsgeist in engeren Verbänden so anerzogen und gepflegt werden, daß die Verbindungslinien zum Volksganzen und Menschheitsganzen immer sichtbar bleiben und in Tätigkeit treten.

Wir müssen aber die Fragen tiefer anfassen. Es kommt uns nicht darauf an, einfach den Gemeinschaftsgeist, wie er tatsächlich leibt und lebt, zu beschreiben; wir wollen ihn auch aus den Tiefen der Philosophie und Theologie hervorholen. Die begrifflichen Zusammenhänge mit der ganzen Menschengemeinschaft, die religiösen mit dem Wesen des Christentums, sind aufzudecken.

I.

Die Frage nach den Beziehungen des echten Gemeinschaftsgeistes zum *Ganzen der Menschheit* ist zugleich, wie wir sehen werden, die Frage nach dem Wesen dieses Geistes und nach der Struktur aller Urteile und Taten, die er in die Welt setzt.

Ist aber einmal der weltweite, also übernationale Charakter jedes wahren Gemeinschaftsgeistes und seiner Äußerungen aufgedeckt — eine Einsicht, der man sich bisher allgemein verschlossen hat —, so eröffnen sich neue Wege sozialer Erkenntnis und sozialer Erziehung. — Zur richtigen Einschätzung und vollkommenen Ausübung echten Gemeinschaftsgeistes gehört vor allem der Gedanke der Menschengemeinschaft. Es ist das zunächst eine bloße Behauptung, mit der wir aber bereits mitten im philosophischen Problem stehen.

Wo immer ein Verband die Verwirklichung seiner Hochziele im Denken und im Schaffen der tüchtigsten Mitglieder geborgen glaubt, ohne daß jener Gedanke der Menschengemeinschaft als Gipfel und Krone in der Gefolgschaft lebendig wäre, muß diese engbegrenzte Selbstlosigkeit an ihrer Kleinwirtschaft verderben, selbst wenn es sich um Arbeit im Staatsverband handelt. Es gibt also z. B. keinen vollkommen vernunftgemäßen vaterländischen Gemeinschaftsgeist ohne Zusammenhang mit dem Ganzen der Menschheit. Noch weit mehr gilt das, wenn Verbände einer weniger höheren Ordnung in Frage kommen.

Das zu erweisen, ist nicht ganz leicht.

Gewiß steht jede notwendige Menschengemeinschaft als solche über dem Einzelwesen, und dieses gelangt erst in ihr zu seiner Vollendung. Gewiß kann die Zugehörigkeit zu einer freien Gemeinschaft im weiteren oder engeren Sinn (organisierter oder formloser Verband) für die Mitglieder wertvoller sein als einsames Abseitsstehen. Hier handelt es sich aber um jene Einzelentschlüsse, die ein Verbandsgut dem Eigengut vorziehen, und um jene allgemeine Gesinnung, die solche Tat zum Grundsatz erhebt.

Solcher Geist, solche Handlungen müssen aber vernünftig sein. „Selbstlosigkeit" ist nicht immer an sich vernünftig, sondern nur wenn das Selbst mit seinem Recht und seinem Begehren wirklich und sachlich hinter dem „andern", dem man es opfert, zurücksteht. Das unendliche Wesen kann in dieser Art nicht selbstlos handeln, wohl in dem Sinn, daß es nicht seinen Vorteil sucht. Das ist aber nicht möglich, weil es alle Güter bereits besitzt.

Der Mensch muß also, will er sittlich verfahren, vernunftgemäß handeln, so oft er irgendein Gut hintansetzt, um ein anderes zu wählen. Beider Dinge Wert sind abzuschätzen, und das vorgezogene muß unter irgendeiner maßgebenden Rücksicht, wenn auch nicht für den Wählenden, so doch objektiv, wertvoller sein, damit ihm vernünftigerweise der Vorzug zukomme. Ob man da ein Eigengut oder ein Gemeinschaftsgut wählt, ist zunächst gleichgültig.

Auf welche Voraussetzungen stützt sich aber die Wahlmöglichkeit? Um irgendeinen Verbandszweck gegenüber einem persönlichen Zweck richtig abzuwägen, muß ich offenbar ein „Drittes“ haben, einen Maßstab, ein Normalgewicht sozusagen. Die Werte zweier Dinge, in ihrem Verhältnis zueinander, sind ja nur vergleichbar, wenn man einen Wertmesser, eine Richtschnur der Bewertung anwendet. Daraus allein folgt also schon, daß man zu keinem richtigen Handeln kommen kann, solange man, nach einer Wahl tastend, ausschließlich zwischen dem eigenen Vorteil und dem Nutzen eines Gemeinschaftszweckes steht. Es muß ein Maßstab gefunden werden, der über den beiden Vergleichsgegenständen steht. Und so kommt man notwendig, wenn man, Stufe auf Stufe, zu immer höheren Verbänden, deren Zwecken man sich unterwirft, aufsteigt, zur weltweiten allgemeinen Menschengemeinschaft.

Aber manche Frage bleibt da noch zu lösen.

Wäre die ganze Menschheit zu einem weltumspannenden Organismus verbunden, so ergäbe sich die notwendige Rücksicht auf diesen allumfassenden gesellschaftlichen Körper von selbst. Er müßte bei jedem Widerstreit, bei der Reibung aller Machtbereiche, in allen Belangkreisen gegeneinander stehender Zwecke von maßgebender Bedeutung sein. So weit ist aber die heutige Weltordnung noch nicht. Die Menschengemeinschaft erscheint als ein rein gedankliches Ding. Wie kann sie also unser praktisches Vorgehen regeln? Wir werden später sehen, daß die christliche Kirche und die christliche Lebensauffassung diesen scheinbar rein begrifflichen Verband zu konkreter Wirklichkeit festigt. Aber auch abgesehen davon bestehen greifbare Beziehungen zwischen dem Individuum und der Menschengemeinschaft, zwischen ihr und den Einzelstaaten zwischen ihr und jeder Vereinigung von Menschen. Um dieser naturhaften Beziehungen willen ist eine allgemeine, gerechte und beharrliche Menschenverständigung Aufgabe und Zweck der irdischen Kultur. So kann denn keine Gemeinschaftsaufgabe irgendwelcher Art einen unbedingten Selbstzweck darstellen. Alles gravitiert nach einem übergeordneten Mittelpunkt, dem Menschheitswohl. Löste sich irgendeine Gemeinschaft von diesem Anziehungskern, so würde sie auch das Recht verwirken, den Einzelmenschen zu verpflichten. Denn diese Pflicht geht doch aus der Menschennatur als solcher hervor. Und die Menschennatur kann ihre notwendigen Beziehungen zum Ganzen der Menschheit keinen Augenblick ausschließen. Das Wesentlichste, Unveräußerlichste an diesem Ganzen ist aber das Allgemeinwohl.

Mit andern Worten: Selbst wenn es sich um eine vollkommene Gesellschaft wie den Staat handelt, kann man seine Zwecke von den irdischen Daseinswerten des ganzen Menschengeschlechtes nicht ganz loslösen, weil diese Werte begrifflich wertvoller sind als jeder Teilwert; also muß er bei jeder Abschätzung in Rechnung gebracht werden. Auch die Kirche kann als vollkommene Gesellschaft von der ganzen übernatürlichen Ordnung nicht abgetrennt werden.

Man wende nicht ein: Wenn ein Bürger sein Leben für das Vaterland opfert, handelt er aus echtem Gemeinschaftsgeist und denkt doch dabei nicht notwendig an die Menschengemeinschaft. — Wäre es unzweifelhaft sicher, daß dieser Mensch durch seinen Tod die Menschengemeinschaft als solche schädigte, stünde es fest, daß sein Leben für das allgemeine Menschenwohl wertvoller sei als der Tod für sein Vaterland, so wäre das Opfer unvernünftig. Daraus folgt doch wohl, daß die Beziehungen zum Menschenganzen in die logische Schichtung des Gemeinschaftsaktes eingefügt werden müssen, wenn man diesen Akt adäquat fassen will.

Wie kann aber der Akt, so fragt man weiter, in seinem sittlichen Gepräge durch eine Beziehung, die der Handelnde gar nicht erkennt, beeinflußt werden? — Tritt die Beziehung zum allgemein Menschlichen gar nicht ins Bewußtsein, so kann sie natürlich auch nicht mit der Regel der Sittlichkeit in Verbindung gebracht werden, und diese Seite des Ethischen ist dann freilich ausgeschlossen. Daraus folgt aber für unsere Frage nur die Wahrheit, daß einer solchen seelischen Tat die Vollkommenheit des Gemeinschaftsaktes fehlt, und daß eine weitsichtige Pädagogik der Gemeinschaft zum bewußten Erfassen dieser allgemein menschlichen Beziehungen erziehen muß. Und eben das wollten wir dartun.

Es scheint übrigens auch sicher zu sein, daß nur in einem Handeln um des Menschenganzen willen das dem Gemeinschaftsgeist wesentlichste Element, die Selbstlosigkeit, zu einem unbedingt reinen und unvermischt vollkommenen Ausdruck kommen kann, weil nur hier jeder persönliche Vorteil ausgeschlossen ist.

Aber vielleicht läßt sich, allein aus dem Wesen der Menschennatur heraus, der größere Wert jedes Gemeinschaftszweckes im Vergleich zu den Individualgütern unmittelbar herauslesen. Dann braucht man doch wohl nicht bis zur allgemeinen Menschengemeinschaft vorzudringen.

Zugegeben. Hier handelt es sich aber um einen ganz bestimmten Fall, um die ganz bestimmte Wertung eines Gemeinschaftszweckes. Nicht bloß

dieser, sondern auch jeder individuell gerichtete Zweck hat ein bestimmtes Verhältnis zur Menschennatur. Mag man auch aus der Menschennatur schließen, daß Gemeinschaftsaufgaben im allgemeinen höher zu bewerten sind als Einzelaufgaben, so ist damit für einen Sonderfall noch nichts entschieden. Und eben für diese Sonderfälle bedarf man des Rückzuges auf die Menschengemeinschaft als Ganzes. Denn die menschliche Natur hat auch zu ihr, nicht bloß zu Teilgemeinschaften wesentliche und unveräußerliche Beziehungen, welche demnach in Berechnung kommen müssen, sooft man auf Grund der Menschennatur ein Urteil abgeben will über den größeren oder geringeren Wert eines Zweckes, eines Gutes.

Nur muß man sich hier vor einer Übertreibung hüten, die wir gleich — außerhalb des Rahmens freilich — berühren möchten.

Ein Mensch kann die Aufgaben und Verpflichtungen, die ihm von einem Verband auferlegt werden, tatsächlich erfüllen wollen, weil er sich ihnen, ohne Schaden zu erfahren, nicht entziehen kann. Man darf da nicht gleich schließen, daß seine Handlung des sittlichen Gepräges entbehrt. Er kann ja auf Grund eines sachlichen Maßstabes erkennen, daß der persönliche Vorteil, den er durch Erfüllung einer Verbandspflicht erreicht, objektiv — ethisch wertvoller ist als jenes Allgemeingut. Wo immer man aber gegenständliche Werte gegeneinander abwägt unter dem Gesichtspunkt des Sollens, Dürfens und Nichtdürfens, handelt man sittlich.

In unserem Fall geschieht freilich die Tat nicht aus Gemeinschaftsgeist, es sei denn, daß die Einsicht vorwiegt, man erfülle durch Berücksichtigung des eigenen Vorteils die Zwecke einer Gemeinschaft, die höher steht als jene, deren Zweck man hintansetzt.

Noch zwei Einwände bleiben zu lösen.

Kann man denn nicht auf einem kürzeren Weg, etwa auf Grund eines göttlichen Gesetzes oder Befehls, zur Bevorzugung eines Gemeinschaftszweckes gelangen? Zweifellos; aber über diese Art sittlicher Handlungen sprechen wir jetzt nicht. Wir fragen hier nur, ob eine Wahl aus vollkommenem Gemeinschaftsgeist heraus möglich ist ohne Rückzug auf den Menschheitsgedanken. Nur das leugnen wir. Die Tat aus Gehorsam gegen einen Gottesbefehl hätte, so gut sie an sich ist, den Charakter des Gemeinschaftsgeistes nicht.

Wie wäre aber eine Bevorzugung der Gemeinschaft „aus bloßer Pflicht" zu beurteilen?

Geben wir zunächst einmal zu, daß ein Mensch von reinem Pflichtgefühl geleitet die Zwecke eines Verbandes, dem er angehört, tatsächlich über die

eigenen stellt, so daß er das Gemeinnützige, selbst unter persönlichen Nachteilen, erfüllt. Lassen wir vorerst auch die letzten Gründe dieses Pflichtbewußtseins außer acht. Zergliedern wir nur die Gesinnung, aus der die Handlung fließt. Jene sittliche Einstellung, die wir anfangs als Gemeinschaftsgeist bezeichnet haben, wäre durch diese „soziale" Pflichterfüllung noch nicht klar gezeichnet. Es muß ein zweites Element hinzukommen, das der Selbstlosigkeit, nicht bloß in dem Sinn, daß man tatsächlich die eigenen Zwecke nachsetzt, denn das liegt ja von selbst im Wesen der geschilderten Handlung, sondern auch im Sinn einer höheren Bewertung des Gemeinschaftsgutes im Vergleich zum eigenen. Und so stehen wir wieder vor dem Werturteil, das wir gefordert haben, und diese Bewertung läßt sich aus der Pflicht als solcher nicht ableiten.

Stützt man gar die Pflicht in letzter Linie auf die Selbstherrlichkeit der persönlichen Vernunft, so geht jeder Gemeinschaftsgeist vollends dahin. Wenn nämlich auch die Pflicht, den Gemeinschaftszwecken vor den eigenen zu dienen, aus dieser gebieterischen Innenforderung hervorginge, so geschähe es doch nur auf Grund einer individuellen Anlage, oder des persönlichen sittlichen Innenbaues, oder kraft einer selbstherrlichen und weiter nicht zu begründenden Gesetzgebung der eigenen Vernunft. Es fehlt dann aber gerade das, was wertvoll ist an jenem Verlassen der eigenen Kleinwelt, aus jenem Einfühlen in fremdes Sein, in eine weltweite Gesamtheit. Die äußere Form eines Gemeinschaftsgedankens ist wohl da, der ganze Inhalt ist aber vollkommen selbstisch, nicht in Gestalt eines für sich gesuchten Vorteils, wohl aber unter dem Zeichen einer persönlichen, alles Überindividuelle ausschließenden Bindung. Und gerade das widerspricht schneidend wahrem Gemeinschaftsgeist. Wenn man aus dem Pflichtbewußtsein die Bindung durch Gemeinschaftswerte, die nicht vom eigenen Denken geschaffen sind, herausbricht, zerstört man alle sittlichen Beziehungen sozialen Charakters zur Umwelt. Das leuchtet unschwer ein.

Jedes Sollen besagt begrifflich eine Abhängigkeit. Ein vollkommen unabhängiges Sollen enthalte einen inneren Widerspruch. Das unendliche Wesen kennt kein Sollen. Denn jedes Sollen schließt in sich Beziehungen zu einem Dürfen anderer, einem Dürfen, das unter einem Gesichtspunkt wenigstens von der Persönlichkeit desjenigen, der soll, unabhängig sein muß. In diesen objektiven Beziehungen liegt das Gemeinschaftselement der Pflicht; eben diese Beziehungen schließen mannigfache Abhängig-

keiten von der Umwelt in sich. So besagt denn der Gemeinschaftsgeist, wie wir ihn meinen, die freiwillige Unterwerfung unter Abhängigkeiten, deren verpflichtende Kraft in den Dingen liegt, welche diese Abhängigkeit begründen. Das ist ja das Charakteristische am Gemeinschaftsgeist, daß er den maßgebenden Beweggrund des Handelns in einem Wert findet, der von den Zwecken des individuellen Denkens und Seins losgelöst ist. Im Widerspruch darf er natürlich nicht zu diesen Zwecken stehen, aber abgeleitet darf er aus ihnen nicht werden. Jede Theorie also, welche das Sein aus dem Denken und das Sollen aus der Vernunft des Handelnden allein ableitet, verlegt Sinn und Wert der Gemeinschaftsgüter in ein Ich und ein Selbst, die eben beide durch den Gemeinschaftsgeist überwunden werden sollen. Darin liegt ein Widerspruch eingeschlossen.

Es ist aber dem sittlichen Menschen nicht einfach freigegeben, diesen Gemeinschaftsgeist zu berücksichtigen oder zu übersehen.

Sobald er sich als Glied der menschlichen Gesellschaft fühlt, kann er, wenn er logisch denkt und sittlich empfindet, die allgemein menschlichen Gesichtspunkte bei seinem Handeln nicht außer acht lassen. Ein afrikanischer Neger wird vollkommen in seinen und seines Stammes Interessen aufgehen, ohne jeden Ansatz zur Weltweite, weil er keine Ahnung hat von der Zusammengehörigkeit aller Menschen. Das Pflichtgefühl gegen die Menschheit als Ganzes erwacht aber in jedem sittlich Empfindenden, der einmal die alle Menschen bindende Einheit entdeckt hat. Wie es unvernünftig und unsittlich ist, Familienpflichten, die einerseits nicht aus dem Wesen der Familie fließen, anderseits aber den Staatsnotwendigkeiten widersprechen, über die Pflichten gegen den Staat zu stellen, so verstößt es auch gegen Vernunft und Sitte, Menschenpflichten gegen Staatspflichten zu opfern, die vom Wesen des Staates (nicht von seiner zufälligen Erscheinung) nicht gefordert werden, aber dem allgemeinen Menschenwohl zuwiderlaufen. Das gilt natürlich noch weit mehr, wenn es sich um kleinere Teilgemeinschaften handelt.

Zu den höchsten Aufgaben in der Aufwärtsbewegung des Menschengeschlechtes gehört also die Erziehung zu diesem Gemeinschaftsgeist. Er ist recht eigentlich im Wesen der Menschennatur begründet, und es ist somit selbstverständlich, daß die absolute Religion, das Christentum, die nichts vom Großen, das dem Menschen innewohnt, übersehen darf, diesen Gemeinschaftsgeist lehrt und nährt; ja, sie muß ihn auch als Wesensmerkmal in sich tragen.

II.

Aber trotzdem ahnen nur wenige Menschen den tiefen Zusammenhang der Idee der Gemeinschaft mit den höchsten und wahrsten religiösen Fragen.

Als, durch den sittlichen Gehalt der stoischen Philosophie zumal, der Gedanke einer Menschengemeinschaft in der römisch-griechischen Welt Wurzel zu fassen begann, wurden sich auch die denkstärksten Vermittler der neuen Richtung nicht klar, weshalb diese weltweite, menschenfreundliche Gesinnung auf die Wirklichkeit des Lebens so wenig Einfluß übte. Gewiß, man hatte das Gemeinsame in allen Menschenkindern entdeckt. Dieses Gemeinsame blieb aber in der Enge eines rein gedanklichen Sammelbegriffs stecken, ohne sich in Taten der Liebe umzusetzen. Alle jene Beziehungen der Teilgemeinschaften und der Staatsverbände zum Menschheitsganzen, die wir im ersten Teil berührt haben, wurden zwar im Keim erkannt, die sozialen, völkischen und staatlichen Vorurteile waren aber zu groß, um diesem großen Gedanken einen Zugang zum Leben zu öffnen und wirksame Geltung zu verschaffen.

Diese Hemmnisse richtig einzuschätzen, fällt uns um so schwerer, als die philosophisch-psychologisch erleuchtete Geschichte des Gemeinschaftsgedankens noch nie in Angriff genommen wurde. Wir tragen unsern weit vorgeschrittenen, wenn auch noch sehr unvollkommenen Gemeinschaftsgeist in den Ideenkreis der alten Völker, der klassischen und der germanischen, herein und belegen Dinge von ganz verschiedener seelischer Struktur mit demselben Namen. Einen Fall will ich eben nur berühren.

Der alte Römer, der nur an das „römische Staatswesen" dachte, von weltumspannender Menschengemeinschaft nichts wußte und nichts wissen wollte, wurde so am besten, wie man gewöhnlich meint, für eine selbstlose opferfreudige Vaterlandsgemeinschaft begeistert. Dies Urteil ist irrig. Man verlegt neuere Anschauungen in die altrömische Seele. Der „große Römer" alten Schlages fühlte sich als Verkörperung des römischen Geistes, nicht des römischen Staates. Eine Volksgemeinschaft in unserem Sinn gab es für ihn schon gar nicht. Und dieser altrömische Geist war der Besitz führender Bürger und ihr Erbe an Auserwählte. Man könnte allenfalls von Gemeinschaft mit dem Ahnenstamm reden.

Die alten Weltweisen konnten aber auch abgesehen von den erwähnten Hemmnissen und Vorurteilen, zu einer praktischen Verwirklichung ihres weltumfassenden Menschheitsgedankens nicht vordringen, weil sie ihn aus der Zergliederung der menschlichen Natur allein herausholen wollten.

Sie kamen so allerdings zur Idee der Gleichheit aller Menschen. Dieser Begriff reichte aber nicht aus, um das Wertübergewicht eines Gemeinschaftszweckes im Vergleich zu einem Sondergut in Einzelfällen festzulegen. Dazu sind politisch-internationale und weltwirtschaftliche, zum Vollbegriff des Gemeinschaftsgeistes auch religiöse Gesichtspunkte nötig. Diese Solidarität aller Menschen in staatlichen und wirtschaftlichen Fragen ist an eine gesunde internationale Entwicklung geknüpft, von der wir auch jetzt noch sehr weit entfernt sind. Aber die glücklichen Anfänge zwingen doch die Führer der Völker zur Einverleibung des Solidaritätsgedankens in die Erziehung der Menschen.

Damit stehen wir auch schon im Vorhof unserer theologischen Begründung.

Die übernationale, weltweite Grundlage des Christentums leistet nämlich dieser Weltentwicklung gewaltigen Vorschub. Eine ungeheure menschenverbindende Macht ist hier am Werk, freilich nur wenn die Mehrzahl der Christen im Sinn ihres Stifters denkt und wirkt und nicht, wie es im Weltkrieg der Fall war, auf der ganzen Linie vollkommen versagt. Das Christentum, ganz in das Denken und Leben übergeführt, vermag einem Grundsatz, den ich als Hypothese der Weltgemeinschaft bezeichnen möchte, zur Wirklichkeit zu verhelfen, dem Grundsatz nämlich, daß durch die Solidarität aller Völker im Streben nach dem größten allgemeinen Menschenwohl auch die Einzelvölker und Einzelstaaten das Vollmaß ihres rechten Glücksstandes erreichen. Dieser Grundsatz liefert einen starken Unterbau für den Gemeinschaftsgedanken; denn er betont den überragenden Wert des Menschheitsganzen, dessen Güter und Zwecke er den Teilgemeinschaften gleichsam dienstbar macht. Damit erhalten wir einen Grund mehr für die Wahrheit, daß der Begriff der Menschengemeinschaft wesentlich ist zur Struktur jedes Aktes echten Gemeinschaftsgeistes. Und eben diesen Grundsatz stützt das Christentum durch die erdumspannenden Kräfte der katholischen Kirche und durch das Gebot der Menschenliebe.

Das Christentum schafft freilich weder die politischen noch die wirtschaftlichen Bedingungen, welche jene Entwicklung zur Weltwohlfahrt möglich machen, es vermag aber aus der Lehre Christi am vollkommensten den Grad der Selbstzucht, der Selbstlosigkeit, Uneigennützigkeit und des Gemeinschaftssinnes abzuleiten, der nötig ist, um die individuellen und nationalen Schranken zu weiten; es birgt in seinem Schoß die moralische Autorität, die berufen ist und ausreicht, Grenzfälle zu schlichten; es sichert dem Menschheits*ganzen* durch die Eigenart des christlichen Liebesgebotes

jene überragende Stellung, die wir im ersten Teil dargelegt haben. Und dieser letzte Punkt ist der bedeutsamste.

Nicht das ist das Neue im Christentum, daß man den Nächsten lieben solle wie sich selbst; neu ist vielmehr die Zusammenfassung der Gottes- und Menschenliebe zu einer und derselben sittlichen Größe und ihre Vereinheitlichung in der Person Christi: „Was ihr dem Geringsten getan, habt ihr mir getan."

Die übernatürlichen Beziehungen des Menschen zu Gott sind also Grund der Menschenliebe.

Mit dieser Einstellung ist für den Gemeinschaftsgedanken sehr viel gewonnen. Denn diese übernatürlichen Beziehungen gehen alle auf die Mittlerschaft Christi zurück; Christus ist aber Mittler, nicht als Fremder, sondern als Gottmensch und damit als Haupt des Menschengeschlechtes. Das Menschengeschlecht als Ganzes stellt also in seinem Haupt und durch sein Haupt diese Beziehungen her. Diese Tatsache erhebt aber Wert und Würde des ganzen Menschengeschlechtes, auch in seinen Gütern, auch in seinen Gesamtzwecken weit über Wert und Würde des Einzelmenschen und aller Menschengemeinschaften, auch der staatlichen und nationalen. Vollkommener als in irgendeiner natürlichen Ordnung kommt dadurch in der christlichen Ordnung der Gedanke zum Ausdruck, daß die Idee der Menschengemeinschaft als solcher zur Innenschichtung jedes vollkommenen Gemeinschaftsgeistes notwendig ist.

Eine noch wertvollere Ergänzung aus den Tiefen des christlichen Lehrgehaltes erhält der Gemeinschaftsgedanke, wenn man das Element der Gleichheit ins Auge faßt. Die vorchristlichen Philosophen haben, wie wir sahen, diese Gleichheit aller Menschen aus der Menschennatur allein abzuleiten versucht. Dieser Weg führte nicht ganz zum Ziel.

Die Fähigkeit der Einzelmenschen, wertvolle Gaben der Erkenntnis und des sittlichen Wollens in sich aufzunehmen und im Leben zu verwirklichen, wies so gewaltige Unterschiede auf, daß die schöne Theorie der Gleichheit als ein recht unpraktischer Lehrsatz weltfremder Philosophen erschien.

Da trat das Christentum mit seiner Lehre von einem zweiten, geistigen Leben auf den Plan. Der einwohnende göttliche Geist als übernatürliche Neuschöpfung und Gnadengrund des Handelns schafft eine wirkliche physische (metaphysische) Lebenseinheit, die allen gemeinsam ist, und zwar nicht bloß als Allgemeinbegriff, wie die menschliche Natur, sondern als physisch-reales Leben, das in allen und in jedem wirkt. Unterschiede natürlicher Begabung und natürlichen Könnens werden durch diese neue, gemeinsame Kraft zum Teil aufgehoben; auf einem andern Gebiet aller-

dings, aber doch auch in einem Bereich des Erkennens und sittlichen Wollens, der nicht weniger wirklich und lebensfähig, lebenspendend und kulturfördernd zu sein braucht, weil er übernatürlich ist. Damit erstand ein einheitlicher und allgemein menschlicher Wert für den Gemeinschaftsgedanken, und die Vollidee der Gemeinschaft war überhaupt erst praktisch ermöglicht. Sie hängt also mit der Idee der Übernatur zusammen. Oder besser gesagt: jener Gemeinschaftsgedanke war in leichter und zugleich vollendeter Form erst durch das Bewußtsein der Einwohnung Gottes in der menschlichen Seele ermöglicht. Die Teilnahme an der göttlichen Natur schafft einen festen Untergrund allgemeiner Gleichheit.

Der Zusammenhang ist also der: Die Erkenntnis der allgemeinen Menschengemeinschaft ist, wie wir im ersten Teil sahen, notwendig, damit die Idee der Gemeinschaft wirklich fruchtbar werde. Diese allmenschliche Gemeinschaftsidee bleibt aber leicht im Beziehungslosen und Unsichtigen stecken, sie kommt jedenfalls nicht zu ihrer höchsten Vollendung, wenn nicht etwas physisch Gemeinsames, das alle, die dies Leben besitzen, wirklich gleich macht und im Prinzip wenigstens zu gleich wertvollen Äußerungen eines neuen Lebens befähigt, die Wirklichkeit der Gemeinschaft und Gleichheit verbürgt.

Diese übernatürliche Einstellung ermöglicht es aber auch, einen Wertmaßstab für die Gemeinschaftszwecke im Vergleich zu den individuellen zu finden. Damit ist aber eine ganz neue Grundlage für die Menschengemeinschaft gewonnen. Zunächst hebt sich die Wertschätzung des Nebenmenschen, der in so innige Beziehung zum Unendlichen gebracht ist, fast ins Unermeßliche. Aber nicht bloß der einzelne gewinnt an Würde, die ganze Menschennatur wird emporgetragen und in ihrem Sein, sozusagen, gesteigert. Denn *eine* Wahrheit muß vor allem festgehalten werden. Die Sache steht nicht etwa so, daß die Menschengemeinschaft als Summe aller begnadeten Individuen geadelt würde; man faßt den Tatbestand besser umgekehrt auf: Der Erlösungstod Christi ist nämlich nicht bloß als Loskauf, als Stellvertretung, als Genugtuung wirksam, er besagt vielmehr eine Solidarität des Weltheilandes mit dem ganzen Menschengeschlecht; wie dieses gesamthaftbar war, so ist es auch mitbürgend und mitmächtig, soweit es mit seinem Haupt, Christus, verbunden ist. Zweifellos gilt das Wort: „Einer für alle", aber dieser Eine ist Haupt der Familie, kein Fremder; d. h. die Menschenfamilie ist solidarisch mit Christus und er mit ihr verbunden. Die Menschennatur ist durch die Menschwerdung erhoben, und durch Teilnahme an dieser Menschennatur wird auch der

einzelne geheiligt. Das fleischgewordene Wort repräsentiert in erster Linie die ganze Menschengemeinschaft. Der übernatürliche Wert des Einzelmenschen leitet sich ab aus dem übernatürlichen Wert der in Christus verkörperten Menschengemeinschaft; aber nicht bloß rein begrifflich oder juridisch, wie ein Recht sich aus einem Vertrag ableitet, sondern durch physische Teilnahme an der Heiligkeit des Hauptes mittels der Einwohnung des göttlichen Geistes. So bieten sich denn hier ganz wesentliche Gesichtspunkte für die Mehrschätzung der Gemeinschaft. Wir fassen zusammen:

1. Der Gedanke der allgemeinen Menschengemeinschaft muß in den inneren Bau jedes Aktes aufgenommen werden, der einen Gemeinschaftszweck vor einem Sonderzweck vernünftig wählt.

2. Die Erziehung zu diesem Gemeinschaftsgeist ist eine hohe und notwendige Aufgabe.

3. Ihr stehen aber so schwere Hemmnisse und so tiefe Vorurteile entgegen, daß eine Hilfe aus dem christlichen Lehrgehalt herbeigeholt werden muß, damit der Aufstieg zu vollwertigen Äußerungen dieses Gemeinschaftsgeistes erleichtert und die Vollkommenheit der Akte erreicht werde.

4. Das Christentum lehrt durch die eigenartige Fassung des Gesetzes der Liebe den überragenden Wert der allgemeinen Menschengemeinschaft; es liefert damit die festeste Grundlage für jenen fundamentalen Satz, der unter 1 ausgesprochen wurde.

5. Die Gleichheit aller Menschen als Urbegriff des Gemeinschaftsgeistes bekommt, außer dem allen gemeinsamen Menschenwesen, die physische (metaphysische) Basis eines allen gemeinsamen übernatürlichen Wertes durch die Solidarität des Menschengeschlechtes mit Christus als dem Haupt der Menschenfamilie, durch die Zugehörigkeit jedes Menschen zu dem in Christus erhobenen Menschengeschlecht, endlich durch alle übernatürlichen Beziehungen zu Gott, als Berufung zum übernatürlichen Leben oder als dessen Wirklichkeit durch Einwohnung des Heiligen Geistes.

Strahlend erhebt sich aus diesen Zusammenhängen die Einsicht, daß sich auch in der Welt des Gemeinschaftsgeistes die Übernatur auf der Natur aufbaut, daß auch hier ein wunderbar einheitlicher, durch keine Irrlinie gestörter Stil alle Gliederungen und Gestaltungen beherrscht, daß hier wie überall die katholische Lehre klare und lückenlose Synthesen ermöglicht, die ein vollkommen ungebrochenes Weltbild verbürgen.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Die Gegenwartshoffnungen der Katholiken Frankreichs auf religiösem Gebiete.

So bezeichnend auch der Aufschwung des Katholizismus im öffentlichen Leben Frankreichs ist[1], so erschließt er uns doch noch nicht die zu Grunde liegende innere Gesinnung. Deshalb wollen wir uns nunmehr dem eigentlich religiösen Gebiet zuwenden. Allerdings ist es ein schwieriges Unterfangen, eine rein geistige Sache in scharf umrissener Form darzustellen und mit wissenschaftlicher Genauigkeit abzuwägen. Könnten selbst genaueste Statistiken uns ein Bild geben von der wahren Geistesverfassung und dem zunehmenden Eifer auf religiösem Gebiete? Ganz abgesehen von der Schwierigkeit annähernd richtiger Angaben, erhebt sich noch ein neues Hindernis in der Verborgenheit einer wahren Tugend, die weit davon entfernt ist, sich selbst ins rechte Licht zu rücken. Es sind also nur äußere Zeichen, die uns hoffen lassen, sie selbst zu erraten. Wir wollen darum versuchen, die hervorragendsten Merkmale herauszuheben. Zum Zwecke größerer Klarheit gehen wir die einzelnen christlichen Klassen und Stände durch: den Klerus, die Gläubigen, und unterscheiden unter diesen wieder die Massen und die Führer.

I. Der katholische Klerus.

Beim ersten Blick auf den französischen Klerus fällt uns die große Armut auf. Durch die Trennung von Staat und Kirche schon vor dem Kriege seines Staatzuschusses beraubt, sah er sich schwer geschädigt.

Man schätzt die im Jahre 1904 verlorenen Güter auf 600 Millionen — davon 19 Millionen aus der Kasse für greise Priester —, und außerdem verlor er das Nutzungsrecht der Gebäude, Paläste, Seminarien, Pfarrhäuser usw. . . . Die Streichung des Staatszuschusses beraubte ihn eines jährlichen Einkommens von 35 Millionen! Dieses schreckliche Opfer wurde noch drückender durch den Krieg, da man ihm bis jetzt noch nichts zurückerstattete; der Lebensunterhalt hat sich verdreifacht, und in elf vom Krieg heimgesuchten Diözesen gibt es oft weder Unterkunft noch Kirche, es seien

---

[1] Vgl. das Maiheft dieser Zeitschrift S. 104 f.

denn Baracken. Wenn trotz solchem Mangel an allem dennoch der Klerus seine Tätigkeit fortsetzt, so müssen wir darin seinen Heldenmut erkennen.

Ein Beweis für die Treue auch der Gläubigen ist die Tatsache, daß sie noch zu ihren sonstigen Steuerabgaben gern dem Rufe der Bischöfe folgend zu einem Teil das Patrimonium der Kirche wiederhergestellt haben. Der „Kultuspfennig" hat manchen Diözesen gestattet, ihren Priestern das Zwei- und Dreifache von dem zu geben, was ihnen das Konkordat anwies. Andere Diözesen sammeln jährlich eine Million, trotzdem auch weiterhin wie früher Summen gegeben werden für die Schulen, Missionen und andere christliche Liebeswerke.

Aber der schlimmste Ruin ist nicht der Verlust der Güter, sondern der mangelnde Nachwuchs des Klerus selbst. Die Trennung von Kirche und Staat ließ die Zahl der Berufe rasch abnehmen. Die Seminarien besaßen nichts, womit sie die uralten Stiftungen für arme Knaben hätten ersetzen sollen. Dank der angestrengtesten Arbeit hatte man 1914 fast die normale Zahl wieder erreicht, als der Kriegsausbruch aufs neue das Werk zerstörte. Die Zahl der Gefallenen erreichte die schreckliche Höhe von 3000! Die während der Abwesenheit der jungen Hilfskräfte mit Arbeit überladenen Greise starben jetzt zu rasch, so daß die Verwaisung grauenhaft ist. Die Seminare standen 1919 fast leer, und auch der Bestand der Kleinen Seminarien war stark vermindert.

Die Lage war außerordentlich gefährlich, da die schreckliche Krise schon zehn Jahre dauerte. Man mußte das Binieren in weitem Maße gestatten, viele Vikarsstellen unbesetzt lassen. In den Études (5. Januar 1920) habe ich die Lage in ihrer ganzen Schwere dargelegt. Die dort angeführten Zahlen gingen durch eine Reihe deutscher Zeitungen, und zu meinem Bedauern geschah es nicht immer, ohne eine gewisse Genugtuung über unser Unglück hervorzurufen. Doch glaube ich bestimmt, daß die wahren Katholiken Deutschlands nur mit tiefer Trauer das Priestertum Jesu Christi in so bedrängter Lage sehen konnten.

Zum Glück verlor man nicht den Mut. Mehr als fünfzig Bischöfe richteten einen feierlichen Aufruf an die Familien und an die jungen Leute, und ihre Stimme verhallte nicht ungehört. Seit drei Jahren hat tatsächlich eine Besserung eingesetzt. Fast durchweg sind die Kleinen Seminare wieder besetzt; zahlreiche Berufe kamen vor bei Leuten selbst im Alter von 25, 30, 35 Jahren, aus den verschiedensten Gesellschaftsschichten: Landleute, Offiziere, Ingenieure, Lehrer, Advokaten, Ärzte usw., die sich heranbilden zu edlen

und ausgezeichneten Priestern. Ja, in einigen Diözesen sind die Seminare blühender als je im Stande. So zählt Angers gegenwärtig über 150 Zöglinge im Großen philosophisch-theologischen Seminar; Lille 200, Rennes 193, Besançon 150, Lyon 350, Nantes 150 usw. Aber andere Kirchen sind noch sehr arm und das Gebet unserer Brüder ist uns sehr vonnöten. Überall dort, wo man eifrig gearbeitet hat, sind die Erfolge glänzend. Die Diözese von Versailles, einst sehr unfruchtbar, zählt heute 110 Seminaristen und sammelt jährlich 300 000 Fr. für die Stiftungskassen.

Der Ordensklerus, vor dem Kriege des Landes verwiesen, der aber zurückkehrte, um seine Bürgerpflicht zu erfüllen, sah jetzt die Grenzen sich vor ihm öffnen. Fast alle Verbannten sind wiedergekehrt, und es kann kein Zweifel mehr bestehen an der vollendeten Tatsache der Rückkehr. Gegenwärtige Verhandlungen mit Rom laufen darauf hinaus, die Angelegenheit durch eine gesetzliche Anerkennung der bestehenden Lage in Ordnung zu bringen. Die im Kriege geleisteten Dienste machen jeden Versuch einer neuen Verfolgung unmöglich.

Aber viel schöner noch ist die nachhaltige Bewegung, die von allen Seiten die Seelsorger zu einem heiligeren Leben führen will. Es ist ein wahrer Sauerteig des innern Lebens, der sich jetzt kundgibt. Nicht nur die eifrigen Vereinigungen wie Union apostolique, Ligue de sainteté sacerdotale, Prêtres de St-François de Sales, die „Dritten Orden“ erhalten großen Zuwachs, sondern die Formen eines vollkommeneren Lebens sind das Ziel, worauf viele Pfarrgeistliche lossteuern. Die bereits geschlossenen sog. communautés sind nicht nur ein Mittel, durch kleine wirtschaftliche Vereinigungen die Teuerung zu überwinden, sondern vor allem dienen sie dazu, ein wahres Leben des Gebetes, des Studiums und einer brüderlichen Gemeinschaft zu führen, das schon viele junge Priester unter sich vereinigt. In den neuen Vorstadt-Pfarreien in Paris gibt es mehr als zehn solcher „Kommunitäten“ von eifrigen Weltgeistlichen, die bisweilen sogar bis zur Übung der religiösen Armut schreiten. Weiten Spielraum gewähren sie vor allem der Liturgie und dem gemeinsam verrichteten Breviergebet. Sehr viele Seelen haben Geschmack daran gefunden, und so zieht es sie zu den strengen Formen eines regulären Lebens. Außer den bereits früher bestehenden Kongregationen, die sich dem Dienste in den Pfarreien widmen, entfalten sich jetzt diese neuen Bildungen wie die Frères de Charité, die in Paris und Umgegend etwa zehn Pfarreien verwalten. Die Prêtres du Prado,

vom Ehrw. P. Chevrier in Lyon gegründet, widmen sich in strengster Armut der Sorge für die verlassensten Pfarreien; die auffälligste Neuerung aber ist wohl die dem Geiste des Dom Gréa folgende Wiederaufrichtung der alten Regularkapitel. In einfacherer Form nehmen im Südwesten die Chanoines de l'Immaculée Conception einen ganz bedeutenden Aufschwung. Von dieser Bewegung darf man mit Recht eine wahre innere Erneuerung im Geiste der Heiligkeit bei den Seelsorgern erhoffen.

Unabhängig von diesen fest organisierten Einrichtungen hat die geistige Erneuerung reiche Kraftquellen für ihre Ausbreitung und Vertiefung sich erschlossen in einer neuen Form der Priesterexerzitien. Früher versammelten sich 500—600 Priester im Seminar zu den jährlichen Exerzitien, wobei jedoch infolge von Anordnungen, die mit einer Geistessammlung unvereinbar sind, nicht einmal das Stillschweigen sich ermöglichen ließ. Daraufhin führten mehrere Bischöfe, wie die von Lille, Cambrai, Amiens, Nancy und Arras, das System der kleinen Exerzitien ein, die nicht mehr als eine Gruppe von dreißig Priestern umfassen, und zwar in einem religiösen Hause, mit strenger Beobachtung des Stillschweigens und Übung der persönlichen Betrachtung. Niemand von denen, die diese neue Art einmal kennen lernten, will noch etwas wissen von der früheren Einrichtung. Die Früchte dieser geschlossenen Exerzitien sind sehr erfreulich. Und immer mehr häufen sich jährlich die Exerzitien von zehn, fünfzehn und selbst dreißig Tagen in den Zentren wie Paray-le-Monial, St-Acheul, Grenoble usw. Kann man da noch staunen über den wahrhaft übernatürlichen Geist, der sich heute in so vielen Priesterherzen offenbart?

Wenn wir hoffen dürfen, daß nach zehn Jahren die Früchte dieses neuen Geistes im Klerus herangereift sein werden, dann ist diese Aussicht jedenfalls eine überaus tröstliche.

Ein Beweis auch für die apostolische Lebenskraft im Priesterstande ist das Anwachsen der Missionsgesellschaften für die heidnischen Länder. Trotz der beengenden Fesseln, die die Verbannung der Vorkriegszeit so vielen religiösen Genossenschaften anlegte, zählen die französischen Katholiken augenblicklich ungefähr 8000 Priester und Laienbrüder nebst 10 000 Ordensschwestern in den Missionen. Unter den 195 im Jahre 1915 verstorbenen Missionaren befanden sich 93 Franzosen.

Die katholischen Familien aber brachten trotz den vielen Lasten jeglicher Art, die sie zu tragen haben, im Jahre 1919 doch 3 764 198 Fr. auf

für den Verein der Glaubensverbreitung, und 1 369 606 Fr. für den Kindheit-Jesu-Verein, ganz abgesehen von den Summen, welche die Missionen oder die zugehörigen Kongregationen unmittelbar aus der Hand ihrer Freunde empfingen.

Die wissenschaftliche Tätigkeit. — Obgleich die drückende Not der Zeit und die hohen Preise im Buchhandel die rein wissenschaftliche Arbeit im Klerus stark beeinträchtigen, so hat man doch die guten Überlieferungen, deren Wiederaufleben die ersten Jahre des Jahrhunderts gesehen hatten, von neuem aufgenommen. Auch heute noch zu unsern Lasten haben die katholischen Anstalten und Universitäten ihren vollen Betrieb wieder aufgenommen; in Paris, Lille, Lyon geht es gut voran. Wertvolle Veröffentlichungen konnten erscheinen, aus denen an erster Stelle zu nennen sind die prachtvollen Arbeiten von Prat über die Theologie des hl. Paulus, von Lagrange über das Lukas-Evangelium, von P. Allo über die Apokalypse und von Condamin über Jeremias; ferner ist noch zu nennen das große Werk Bremonds: die Geschichte des religiösen Gedankens in Frankreich (Histoire littéraire du sentiment religieux en France), von der bereits fünf erstklassige Bände erschienen sind. Auf anderem Gebiet macht das „Handbuch für die lateinisch-griechischen Studien" des Jesuiten Laurand der katholischen Wissenschaft alle Ehre.

Auch die wissenschaftlichen Zeitschriften sind wieder auf dem Plan erschienen, allen voran die Recherches de science religieuse und die Revue des questions philosophiques et théologiques, herausgegeben von den Jesuiten und Dominikanern. Beträchtlichen Fortschritt machten auch die Veröffentlichungen der Encyclopédie des sciences religieuses; die Nachschlagewerke für Theologie, Geschichte, Biographie, Archäologie und Liturgik sind in der gesamten katholischen Welt ebenso bekannt und geschätzt wie das Dictionnaire apologétique de la foi catholique, das sich allmählich seiner Vollendung nähert.

Die große, achtbändige Kirchengeschichte von Mourret wie die streng historisch-kritischen Bändchen der Sammlung Les Saints sind zu nennen wegen ihres Bestrebens, die strenge Wissenschaft auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen.

Ein charakteristisches Zeichen für das Interesse, das man den religiösen Fragen entgegenbringt, ist der nicht unbeträchtliche Erfolg, den die von

den Jesuiten herausgegebene Zeitschrift Études zu verzeichnen hat: nach dem Kriege sah sie ihre Leserschar um das Doppelte wachsen.

All diese Dinge bieten einen Anhaltspunkt für die große Regsamkeit im innern, geistigen und geistlichen Leben beim französischen Klerus, und deshalb darf man hoffen, daß es sich noch mehr entwickeln werde, in dem Maße als die Stellung der Arbeiter im Weinberge mehr gefestigt ist und die einzelnen sich nicht mehr so stark durch die Arbeitslast, die heute noch auf ihren Schultern wuchtet, behindert sehen.

II. Die Gläubigen.

Ungleich schwieriger dürfte es sein, den Stand des innern Lebens bei der großen Masse des Volkes klar darzulegen. Vicomte d'Avenel versuchte in zwei Artikeln in der Revue des deux mondes vom 15. August und 1. September 1921 die gegenwärtige Lage des Katholizismus darzustellen. Aber wie es sich als unmöglich erweist, ganz genaue und bis ins einzelne stimmende Statistiken aufzustellen, so sind alle Schätzungen subjektiven Schwankungen unterworfen. Die Zahl der wirklich praktizierenden Katholiken, d. h. derer, die das Gebot der sonntäglichen Messe und österlichen Kommunion beobachten, läßt sich auf etwa 10 Millionen abschätzen, andere 17 Millionen erfüllen ihre Pflichten unregelmäßig, und etwa 7 Millionen Getaufter erinnern sich ihres Glaubens nur bei Gelegenheit des Eintrittes großer Lebensabschnitte. Aus diesen Ziffern aber irgendwelche Einzelheiten abzuleiten, muß als unmöglich bezeichnet werden.

Die Einzelangaben, die ich im folgenden so, wie sie mir gerade zur Hand sind, verzeichne, sind meines Erachtens viel wertvoller und aufschlußreicher.

Im Jahre 1851 zählte Bischof Dupanloup in der Diözese Orléans 350 000 Einwohner (Protestanten, Juden usw. miteinbegriffen), damals erreichten die Osterkommunionen die Zahl von 45 000. Bei fast gleichbleibender Bevölkerung waren 1921 ungefähr 110 000 Osterkommunionen zu verzeichnen, also weit mehr als das Doppelte. Die Pfarrei von St-Sulpice in Paris zählte 1921 in der österlichen Zeit 12 000 Kommunionen bei 39 000 Pfarrkindern. Ganz im Gegensatz dazu kam eine Vorstadt-Pfarrei bei 90 000 Einwohnern auf 7000 Osterkommunionen. Doch zählt sie auch nur sechs Priester auf eine so große Menge von Pfarrkindern. Und die Erfahrung lehrt, daß eine Vermehrung der apo-

stolischen Hilfskräfte augenblicklich Erfolge zu zeitigen beginnt. Oder eine andere Tatsache: seit der Trennung von Kirche und Staat hat man allein in Paris mit Hilfe der Gläubigen 54 neue Gotteshäuser gebaut. Die Mehrzahl derselben wurde in religiösen Wüsteneien errichtet, und zu Anfang wollte die Bevölkerung diese mutigen Priester kaum einlassen, die es wagten, sich mitten in den Vorstädten einzurichten, wo man bisher noch nie eine Sutane erblickt hatte. Seitdem hat jede einzelne dieser Neuschöpfungen sich so eifrig zu einem Brennpunkt des religiösen Lebens emporgearbeitet, daß die Gebäude schon nicht mehr genügen, die Gläubigen zu fassen, die jetzt ungemein anhänglich sind. Notwendig wäre es, noch wenigstens die doppelte Anzahl solcher Notkapellen zu errichten, und diese würden hinwieder ohne Verzug tausend Priester erfordern! Ganz ohne Zweifel würde das Volk ihnen heute einen herzlichen Empfang bereiten und die Verkündigung des Evangeliums, mit der man von Grund aus beginnen muß, würde rasche Fortschritte erleben.

In ähnlicher Weise ist auch in fast allen andern Städten die Tätigkeit des Priesters bedeutend erleichtert im Gegensatz zur Vorkriegszeit.

Dagegen ist die Seelsorge auf dem Lande — mit Ausnahme der religiös hochstehenden Landstriche — weniger leicht. Rasch anwachsender Reichtum hat die Gewohnheiten eines ernsten und schlichten Lebens, mit dem auch das praktisch-religiöse Leben innig verwachsen war, zerstört. Hier ist noch jahrelange Arbeit vonnöten. Die „Landmissionen" sind zwar das wirksamste Mittel, doch gründen sich große Hoffnungen auf die allerorts emporblühenden Gruppen der Jeunesse Catholique. Die katholischen Berufsvereinigungen bilden einen festen und zugleich fruchtbaren Kern für die Neubildung der Pfarreien. Unter ihnen sind an erster Stelle zu nennen der katholische Eisenbahner-Verband, die Vereinigung der Handlungsgehilfen, der Landleute, der Post- und Telegraphenbeamten, der Bank- und Versicherungsangestellten usw. Sie alle haben im Kriege gelitten, doch konnten sie sich rasch erholen und aufs neue weiter ausbreiten.

Vor allem aber macht sich in den einflußreichen Klassen die religiöse Erneuerung der letzten Jahre geltend, bisweilen ans Wunderbare grenzend.

Die Umwandlung begann von oben, was man als ein gutes Zeichen ansehen muß. Die ersten waren vor zwanzig Jahren ein Brunetière, Huysmans, Bourget u. a. Bis zum Kriegsausbruch verstärkte sich die Bewegung mehr und mehr. Und nun erhebt sich eine ganze Generation von jungen

Schriftstellern mit klangvollen Namen, ebenfalls dem Beispiele dieser Meister folgend, zur Kirche zurückgekehrt, die willens sind, ihre katholische Gesinnung zum Kernpunkt ihrer Gedanken und ihrer Kunst zu machen.

Näheres über diese Eroberungen auf dem Gebiete des Glaubens kann man erfahren in Werken wie Fonsegrives, Die Entwicklung der Ideen im zeitgenössischen Frankreich (L'évolution des idées dans la France contemporaine, 1921, Bloud); Laurec, Katholische Erneuerung in der Literatur (Renouveau catholique dans les lettres, 1917, Bonne presse); Mainage, Die Zeugen der katholischen Erneuerung (Les témoins du renouveau catholique, 1919, Beauchesne). Aber was können Bücher berichten von dem Wunderwerk der Gnade in den Seelen! Unter den Monographien könnte man vor allen hervorheben: Pacary, Ein Gefährte Péguys (Un compagnon de Péguy); Retté, Vom Teufel zu Gott (Du diable à Dieu); Psichari (der Enkel Renans), Die Stimmen aus der Wüste (Les voix qui crient dans le désert); außerdem noch seine Biographie von Massis herausgegeben, oder die eben erschienene von Grichon. Man müßte die ergreifende Geschichte eines P. de Foucauld lesen, der im Begriffe stand, sich in der Sahara zu vergraben, den R. Bazin aber auf den Leuchter erhob. . . . Aber sprechen wir hier nicht weiter von den Toten! Gott sei Dank! noch leben viele und ein Sternenkranz von Philosophen wie Maritain, Schüler Bergsons und Protestant, heute Professor am Institut catholique in Paris, — Chevalier, Professor an der Universität von Grenoble; — Schriftstellern und Dichtern wie Louis Bertrand, Francis Jammes, Paul Claudel, Henry Gheon, Emile Baumann, Paul Casin usw. — sie alle sprechen heute mit Stolz die Sprache eines Christen in Büchern und Zeitschriften, die die Aufmerksamkeit ihrer ehemaligen Gefährten in der Zeit der Irrungen wachrufen.

Das verflossene Jahr sah zum ersten Male die Tagung einer Semaine d'études der katholischen Schriftsteller, und in seiner Eröffnungsrede hob René Bazin diese Neuerung gebührend hervor. Man hatte ja bisher nie den Mut zu einem solchen Unternehmen gefunden. Einer der Veranstalter, P. de la Brière, veröffentlichte hierüber einen interessanten Artikel im Juniheft der Études 1921. Das von der jungen, aber begeistert geschriebenen Zeitschrift Les lettres eingeleitete Unternehmen hatte einen ungeahnten Erfolg. Ein wichtiges Ergebnis dieser Zusammenkünfte war die Bildung eines ständigen Ausschusses, den man mit der Vorbereitung der Tagungen der nächsten Jahre betraute. Denn wie die ähnliche Unter-

nehmung der Semaine sociale, ist auch die Semaine des écrivains catholiques zu einer dauernden Einrichtung geworden. In erster Linie bietet sie den katholischen Schriftstellern des ganzen Landes Gelegenheit, sich zu treffen, ihre Meinungen in gemeinsamen Fragen gegenseitig auszutauschen und die alle interessierenden Berufsfragen zu fördern. Sehr zu begrüßen ist aber der Beschluß der Tagung von 1921, sämtliche Schriftsteller zu geschlossenen Exerzitien einzuladen, die in diesem Jahre P. de Grandmaison erteilen wird. Eine große Anzahl von Zusagen ist bereits eingelaufen aus den Kreisen der Mitglieder der Akademie, von Schriftstellern und Professoren, deren Namen in der zeitgenössischen Literatur einen guten Klang haben.

Für nähere Aufschlüsse über einzelne Autoren und deren Bücher verweisen wir auf die Almanachs catholiques, die, seit 1920 bei Bloud erscheinend, alles Wissenswerte über katholisches Leben und Streben enthalten. Doch wird man uns vielleicht Dank wissen, wenn wir wenigstens einige Bücher aus der großen Zahl hervorheben, die besonders bezeichnend sind für den neukatholischen Geist in der Literatur.

Paul Bourget verfaßte unter dem Titel Un drame dans le monde wohl seinen besten psychologischen Roman; Louis Bertrand ergänzte seine Werke über das christliche Afrika durch ein ergreifendes Buch: Sanguis martyrum; ein anderer noch junger Autor, Louis Hemon, starb bald nach dem Erscheinen seines köstlichen Romans Maria Chapdelaine, der ihm großen Erfolg gebracht hatte. Unter den andern Romanschriftstellern ragen noch hervor Paul Cafin mit seinem feinen Büchlein Decadi, das Seelenleben eines Kindes schildernd; ferner noch Philippe Henriot mit seinen in den Études veröffentlichten Novellen und Romanen, deren namhafteste wohl Un criminel und La tunique de Nessus sind, die ihm einen Platz unter den Ersten sichern.

Ganz neu aber ist der Erfolg, den die jungen katholischen Meister auf der Bühne erzielten. Trotzdem sie heute im allgemeinen wenig christlich und eine Stätte ausgelassener Vergnügung ist, sahen wir doch schon vor einigen Jahren „Die Verkündigung Mariä“ von Claudel aufgeführt, die auch jetzt noch weiter gegeben wird. Thorel gebührt das Verdienst, „Die Weber“ von Gerhart Hauptmann durch eine glänzende Übersetzung dem französischen Theater zugänglich gemacht zu haben. Ganz kürzlich erst brachte Vincent d'Indy seine Christophorus-Legende in der Opéra zur Aufführung, die ein Ereignis in diesen Kreisen bedeutete. Der Ehren-

kranz aber bleibt Henry Ghéon vorbehalten, einem Konvertiten, geziert mit den reichsten Gaben, der die echt christlichen Mysterienspiele mitten in den Brennpunkt des Interesses der Theaterwelt zu stellen vermochte, und zwar in der Art, wie sie das Mittelalter so liebte. Sein Mysterium von der hl. Cäcilia ist sehr beachtenswert. Sein „Hl. Alexis“, unter dem Titel „Der Arme unter der Treppe“, stellt mit großer Kühnheit das merkwürdigste Beispiel eines christlichen Heiligenlebens dar. Es besteht kein Zweifel, daß dieser junge Künstler viel dazu beigetragen hat, die Bühne auch der Wirklichkeit einer übernatürlichen Welt wieder zu erobern. Ja, vielleicht werden wir durch ihn ein religiöses Theater erhalten, das in den Bahnen der Athalie und des Polyeucte wandelt. Diesen ersten Ansätzen folgten bald andere in der Behandlung religiöser Themen für die Bühne: so erlebten im Musée Grévin eine Aufführung La Moisson von P. Janot, Monica von Bourget im Théâtre Moucey, La Rose de Rosein von J. Variot, dem Verfasser einer „Hl. Odilia“. Und ist es nicht eine Pflicht der Dankbarkeit, von dem großen Erfolg der Passions-Darstellung in Nancy zu erzählen, die der Schule von Oberammergau so viel verdankt? Ungezählte Scharen eilten aus ganz Frankreich herbei, und selbst Ungläubige wurden zu Tränen gerührt.

Literatur und Kunst stehen in zu engen Beziehungen zueinander, als daß die Bewegung der einen nicht auch notwendig die der andern mit sich brächte. So geschah es auch hier: eine wahre Erneuerung gibt sich kund.

In allererster Linie ist heute die Kunst eine wirtschaftliche Frage. Es fehlt uns keineswegs an Künstlern, und wir zählen unter ihnen eine Reihe eifriger Katholiken. Aber damit sie etwas Tüchtiges leisten und Fortschritte machen auf ihrem Gebiet, muß die Öffentlichkeit die Künstler unterstützen und ihnen hochherzige Auftraggeber verschaffen. Unglücklicherweise wendet man sich heute zu allermeist an Kaufleute und Industrielle, die gar kein besonderes Kunstinteresse haben, eine Praxis, die weit um sich gegriffen hat. Dieser Umstand ist von größter Bedeutung auch vom religiösen Standpunkt aus. Denn ein kunstloses Erzeugnis ist auch seelenlos und deshalb wenig geeignet, Andacht zu erwecken. Außerdem aber macht sich hier ein Mangel an Ehrfurcht breit, der nichts anderes als ein Frevel am Heiligtum wäre, wenn man mit Absicht für den Gottesdienst, für Kirche und Altar nur Kitsch übrig hätte, ebenso unwahr wie unschön, Sachen, die niemand in seinem Privatzimmer aufgestellt sehen wollte.

Man gab sich deshalb Mühe, auf das Publikum, den Klerus und die Gläubigen einzuwirken, um einen guten Geschmack zu erziehen. Dieses Ziel steckten sich dann auch eine Reihe von Künstlern und Kunstkennern, in besonderer Weise aber die Société Saint-Jean. Sie hatte schon 1911 im Louvre eine internationale Ausstellung für christliche und moderne Kunst mit großem Erfolg veranstaltet und wiederholte sie 1921 (vgl. den Artikel von Maurice Brillant im Almanach catholique 1922, S. 206). Sie richtete einen Aufruf an Künstler und Kunstwerkstätten, und trotz gewisser unvermeidlicher Fehlgriffe wird hier sicherlich hervorragend gearbeitet, was bereits eine Reihe guter Werke beweist. An erster Stelle sind hier die Werkstätten für religiöse Kunst von Maurice Denis und Georges Desvallières zu nennen, die unbestritten Meister sind. Sie nehmen Schüler auf, denen sie eine methodische und gründliche Ausbildung angedeihen lassen. Die „Arche“ mit Mlle Reyre bildet eine Gruppe des Kunstgewerbes, die in gemeinsamer Arbeit Werke der architektonischen Gesamtdekoration ausführt. Die Werkstätten für Stickereien sind sehr zahlreich, aber Fräulein Sabine Desvallières leistet wohl das Höchstmögliche auf diesem Gebiete. Wenn Bildhauer und Maler noch ohne feste Richtung und verschieden beurteilt erscheinen, so haben die dekorativen Kleinkünste vollendete Leistungen zustande gebracht. In dieser Hinsicht hat die religiöse Kunst also bereits aus dem Fortschritt der dekorativen Profankünste, die heute so sehr beliebt sind, ihren Nutzen gezogen.

Zum Schluß nennen wir noch die Société des amis des arts liturgiques, die sich die Aufgabe stellte, die guten Schulen und die hervorragendsten Werke nach Kräften zu fördern und bekannt zu machen. In der Leitung untersteht sie Msgr. Batiffol und P. de Grandmaison S. J.

Von allen Künsten ist jedoch die Musik wohl diejenige, die in innigster Beziehung zur Religion steht, und so dürfte es nicht über den Rahmen unserer Arbeit hinausgreifen, von dem Fortschritt zu sprechen, den gerade die eigentliche Kirchenmusik in Frankreich seit dem Motuproprio Pius' X. machte. Infolge dieser neuen Anregung bildeten sich Vereinigungen von Kunstfreunden, die sich sehr um die Weiterverbreitung echt katholischer Überlieferungen bemühten. Der Sänger-Verein von Saint-Gervais, von dem Meister Bordes ins Leben gerufen, die Scola cantorum unter der Leitung des Komponisten Vincent d'Indy, die Manécanterie des petits chanteurs à la croix de bois, die Cantoria de Sainte-Clotilde er-

warben sich einen guten Ruf und unter Mitwirkung anderer Vereinigungen wie der Amis des cathédrales und der Amis des arts liturgiques führten sie ihren Zuhörern die großen Werke Palestrinas sowohl wie auch unserer großen modernen Meister vor, deren Größten wir gerade verloren haben: Camille Saint-Saëns.

Die eigentliche liturgische Musik machte unter der Obsorge der Benediktiner die besten Fortschritte. Ihnen haben wir es zu danken, wenn wir uns nach und nach ganz befreit sehen können von dem althergebrachten Programm und der Gregorianische Choral den ihm gebührenden Ehrenplatz in vollendeter Weise einnimmt. Bedeutsame Kongresse fanden statt in Tourcoing (1919), in Lourdes (1920) und in Straßburg (1921). Gesangschulen wie die von Dijon legen Zeugnis ab von den Erfolgen, die man erzielen konnte, gleich interessant sowohl vom künstlerischen wie vom religiösen Gesichtspunkt aus betrachtet.

Diese kurze Übersicht mag zeigen, daß das katholische Frankreich wirklich heute eine auserlesene Schar von Meistern des Gedankens und der Kunst aufweist, deren Einfluß auf das übrige Volk nicht unterschätzt werden darf.

An der Spitze der gesamten Bewegung steht die gebildete Jugend, die von ihr am stärksten ergriffen wurde. Und bei ihr finden wir die sicherste Gewähr für die religiöse Zukunft unseres Landes. So zählt z. B. die Conférence Olivaint in Paris Hunderte ihrer ehemaligen Angehörigen auf als mutige Verteidiger des katholischen Glaubens, und zwar in den höchsten Stellungen sowohl in der Politik wie in der Wissenschaft. Sie machte es sich zur Aufgabe, den Studierenden eine tiefe theoretische und praktische katholische Bildung zu vermitteln. Mehr als 200 Studierende der Rechte, der Literatur, der Staatswissenschaften, der Diplomatik und der Handelshochschulen vermochte sie jährlich in den religiösen und wissenschaftlichen Zirkeln zu vereinigen. In diesem Jahre zählt sie von den 200 Studierenden des landwirtschaftlichen Instituts allein 100 zu den Ihren. Ihr zur Seite steht die Conférence Laënnec mit 300 Studenten und 100 Studentinnen der Medizin, die sie für Beruf und Privatleben zu wahren Katholiken heranbildet. In Lyon besteht eine ähnliche Einrichtung, die schon mehr als 3000 Mediziner heranbildete, ebenso andere eifrige Gruppen in Grenoble, Nancy, Lille, Caen usw.

Ganz besonders auffällig aber ist die Umkehr, die sich in den großen Regierungsschulen vollzogen hat, die ganz religionslos waren und nie einen Institutsgeistlichen hatten. Waren sie doch zuvor die Herde eines

sektiererischen Rationalismus. Keine vermochte dem Drängen des neuen Geistes zu widerstehen. Ihm erschloß sich zuerst die École normale supérieure, die die künftigen Professoren der Fakultäten und der Lyzeen vorzubereiten hat. In diesen einst so feindselig gesinnten Kreisen bildet sich Jahr für Jahr eine Gruppe von 60 bis 100 Schülern, die sich öffentlich als eifrige Katholiken bekennen, teilnehmen an den religiösen Konferenzen, den heiligen Kommunionen und an den Sonntagen ihren Apostel stellen. An den entsprechenden Anstalten für Mädchen wie für Lehrer und Lehrerinnen befinden sich ähnliche Vereinigungen, trotz der Belästigungen, denen sie bisweilen ihrer Glaubenstreue wegen ausgesetzt sind. Nach Hunderten und Tausenden darf man die Katholiken zählen, die an einer offiziell atheistischen Universität mutig ihren Gottesglauben bekennen und eifrig ihren religiösen Pflichten nachkommen zum Nutzen ihrer Umgebung. Man lese nur einmal das Büchlein Bessières, Âmes nouvelles (de Gigord), das Bulletin des professeurs catholiques oder auch das Bulletin national des instituteurs et institutrices catholiques de l'enseignement public (Beauchesne). Das Beispiel solcher Führer kann nicht lange ohne Wirkung bleiben, und so kann man heute in allen staatlichen Lyzeen sich Schülerzirkel bilden sehen, die — wie mir erst kürzlich noch der Leiter der Conférence Olivaint mitteilte — durch ihren Eifer oft glühendere Apostel heranbilden als selbst die religiösen Schulen.

Unstreitig die herrlichsten Erfolge dieser Arbeit zeigen sich in den höheren wissenschaftlichen Bildungsanstalten; sie grenzen oft ans Wunderbare. Ich möchte es nur mit einigen Ziffern belegen aus den ganz neuen Vorgängen, die sich 1921 uns an den drei Anstalten boten, deren wissenschaftliches Ansehen am höchsten steht.

Am 5. März hielten 180 jetzige und ehemalige Schüler der École des Mines in Paris ihre gemeinschaftliche Osterkommunion in St-Sulpice. In Notre-Dame erschienen am 14. März 800 Professoren, Schüler und ehemalige Angehörige der École centrale, die in dieser Weise der Einladung ihrer Kameraden folgten. Und die Zahl der Polytechniker, die die „Elite der Elite“ darstellen, wuchs am 20. März in St-Etienne-du-Mont auf 600! An einen solchen Versuch hätte man vor dem Kriege nicht einmal zu denken gewagt. Gewiß sind diese Erfolge die Frucht einer jahrelangen Arbeit der Konferenzen, die jeden Sonntag die jungen Leute versammelten, sie zu unterrichten und auszubilden für eine recht christliche Lebensführung,

Insbesondere sind es die geschlossenen Exerzitien, die diese jungen Ingenieure zu Hunderten vor dem Wiederbeginn der Unterrichtskurse, oder vielmehr vor jedem Schulanfang machten, freiwillig eine Woche ihrer Ferien opfernd, die sie zu einem solch mutigen Glaubensbekenntnis in Wort und Tat begeistern konnten. Beim Fortgang von den Schulen tragen sie in die verschiedensten Gegenden hinein ihr Beispiel und machen so überall neue Eroberungen. Ein alles umspannendes geistiges Band kettet sie aneinander und bestärkt sie in ihrer Treue, und diese Männer, vielfach bereits Betriebsleiter, Familienväter, sind ganz ausgezeichnete Apostel.

Hier kann man noch die Marine-Offiziere anschließen, die eine Vereinigung Duc in altum bildeten, aus der heiligmäßige Männer hervorgegangen sind.

Einen wirklich außergewöhnlichen Erfolg vermochte man in den staatlichen Anstalten für Kunst und Gewerbe zu erzielen. Vor einigen Jahren noch galten sie als die Brutstätten fanatischen Gotteshasses, ja selbst der Anarchie. Es ging kaum ein Katholik vorbei, ohne sich Belästigungen ausgesetzt zu sehen, die schon an eine regelrechte Verfolgung grenzten. Durch eine kühne Tat nun gelang es, in fast allen dieser Schulen, die über das ganze Land hin zerstreut sind, katholische Gruppen zu bilden, die sich durch ein freimütiges Bekenntnis Achtung zu verschaffen wußten. Ja, sie erreichten es sogar, den Priester in die Schule hineinzubringen, und führten oft ihre Mitschüler und Lehrer zur Kirche zurück.

Wir sind weit davon entfernt, anzunehmen, daß die Schlacht bereits gewonnen sei und weiterer Kampf uns erspart bleibe. Aber ein solches mitunter ganz ungewöhnliches Schauspiel ist ein mächtiger Ansporn. Sieht man doch, daß die Seelen noch zugänglich sind für den wahren Glauben, und die so gemachten Eroberungen werden selbst wieder reiche Früchte bringen. Auch ist ja ein Wiederaufblühen des christlichen Lebens viel leichter, wenn es von oben ausgehend sich weiter ausbreitet über die unteren Schichten der Gesellschaft, in denen die religionslose Schule ganz verheerend wirkt. Wenn aber die Elite einer Nation religiös ist oder der Religion wenigstens freundlich gegenübersteht, dann darf man frohen Mutes der Zukunft entgegenschauen.

Möge die Gnade Gottes unsere Arbeit zum glorreichen Sieg führen!

III. Der Quell der religiösen Bewegung.

Sollte es uns zum Schlusse noch vergönnt sein, einen Blick hinabzutun bis auf den Grund der Seelen und zugleich mit den sichtbaren

Äußerungen, die das religiöse Leben zur Stunde aufweist, auch das innerste beseelende Moment herauszuheben? Es ist ein schwieriges Unterfangen: aber damit hätten wir auch die Quelle aller dieser Bewegungen erfaßt, von der wir bisher lediglich die zu Tage tretenden Ausstrahlungen betrachten konnten.

Das Leben der wahren Söhne der katholischen Kirche in Frankreich scheint zugenommen zu haben an tiefer Innerlichkeit und übernatürlicher Auffassung. Die überstandene Verfolgung, die Opfer, die man gebracht hat, haben ihre Wirkung getan. Wenn man sich sein Bekenntnis erst durch Leiden erkaufen muß, schätzt man es um so mehr und nimmt es sehr ernst damit. Auch hat der Krieg gewiß viele gute Seelen noch eifriger gemacht.

Aber wo zeigt sich nun dieser Eifer? — Zunächst in einem viel regeren eucharistischen Leben. Die tägliche heilige Kommunion und die frühzeitige Kommunion der Kinder brachten in den letzten Jahren dem christlichen Leben einen merklichen Aufschwung. Die Stadtpfarreien, in denen man monatlich 10 000 Kommunionen austeilt, sind nicht so selten. Der Kinderkreuzzug, ein Unternehmen P. Bessières' (vgl. das Blatt Hostia), wirkt Wunder in den Seelen, selbst in den jeglicher Frömmigkeit abholden Kreisen, den religionslosen Schulen und staatlichen Lyzeen.

Verständnis und Gefallen an der katholischen Liturgie führt die Seelen zurück zu den wahren Quellen der Frömmigkeit und gibt dem religiösen Leben Tiefe und nachhaltige Stütze. Wir sprachen bereits vom Gregorianischen Choral, der volkstümlicher wurde. Zu erwähnen bleibt noch der unerhörte Erfolg, den die Veröffentlichungen zum Zwecke der Einführung aller Gläubigen in die liturgischen Gebete heute ernten. Die Zeitschriften der belgischen Benediktiner Les questions liturgiques et paroissiales und Le bulletin liturgique et paroissial finden viel mehr Leser in Frankreich als in Belgien selbst. Sie gerade haben die Bewegung tatkräftig unterstützt, da sie wohl die besten und theologisch gründlichsten von den zahlreichen Zeitschriften sind, die über diese Fragen handeln. Werke wie Les leçons sur la Messe von Msgr. Batiffol und P. Dom Vandeur, vor allem aber die guten Übersetzungen des sonntäglichen und des alltäglichen Missales (erschienen in Löwen und Brügge), in einer Auflage von 80 000 Exemplaren in weniger als einem Jahr verbreitet, geben der Frömmigkeit eine solide Grundlage, die sich auf Tradition und Dogma aufbaut.

Aus all dem erwächst mehr und mehr ein reger Zug zum innern Leben, insbesondere zu dem des Sühnegedankens und der Beschauung. Kaum haben die Frauenorden, die sich eigens diesem erhabenen Ziele widmen, je eine solche Bewegung gekannt, daß man sie eine Woge hätte nennen dürfen. Wenn man bedenkt, daß der gute Wille hier in eine ganz bestimmte Richtung gewiesen wird durch eine Regel, wie z. B. die der Karmelitessen (sie zählen 125 Klöster in Frankreich) oder der Armen Klarissinnen, so muß man doch annehmen, daß es nicht bloß eine Modesache, sondern wirklich fest entschlossener Wille ist, der die Seelen antreibt, Gott in diesen strengen Lebensformen zu dienen. Aber auch solche, die in der Welt bleiben, führen bisweilen ein mystisches Leben, das eines Klosters würdig erscheint, selbst mitten in all den Pflichten, die Familie und Gesellschaft ihnen auferlegen. Man lese doch z. B. das Geistliche Tagebuch eines Mac Leseur oder Consummata von P. Plus, damit man sich wenigstens eine Vorstellung davon bilden kann. Die Werke der Mystiker sind alle übersetzt oder wieder neu herausgegeben, sie finden eine große Leserschar unter den Laien, und die Heiligenleben haben im Buchhandel stets ihre Abnehmer. Ich nenne nur das Leben der hl. Colette von Frau Ste-Marie-Perrin, das des P. de Foucauld von René Bazin, das Leben Gregors VII. von Fliche; dann die Ausgabe der Geistlichen Abhandlungen des hl. Antonin von Florenz (Perrin), die Werke Ruysbroeks, besorgt von den Benediktinern von Wisques, die überragende Korrespondenz des hl. Vinzenz von Paul, die Sammlung der bedeutendsten Werke der Aszese und Mystik unter Leitung der Dominikaner, die für die Exerzitien bedeutsamen Neudrucke von P. Watrigant; die Veröffentlichung der Werke Pourrats (La spiritualité chrétienne, 2 Bde., die Zeit bis zum Mittelalter umfassend). So unvollständig sie auch sind, so stellen sie doch wenigstens eine erste Sichtung der ungeheuren Literatur dar. Ferner Bremond (L'histoire du sentiment religieux en France), de Montmorand (La psychologie des mystiques catholiques orthodoxes), de Guillour (L'âme de St-Augustin), Boyer (Christianisme et néoplatonisme dans la formation de St-Augustin) usw.

Ein Beweis für das große Interesse, das man den Fragen des geistlichen Lebens entgegenbringt, sind die zwei Zeitschriften unter den mehr als hundert gleichzeitig erscheinenden Erbauungsschriften, die sich ganz ausschließlich dem Studium der Aszese widmen. Die eine erscheint unter der Leitung der Dominikaner, betitelt La vie spirituelle, die andere, heraus-

gegeben von den Jesuiten, unter dem Titel Revue de théologie ascétique et mystique. Die letztere verfolgt den rein theoretischen Zweck, auf der Grundlage historisch-kritischer und experimenteller Forschung eine eigentliche Wissenschaft der Seelenkunde und Seelenleitung aufzubauen. Die bereits erschienenen hervorragenden Arbeiten sichern ihr einen Platz unter den Zeitschriften, die unentbehrlich sind sowohl für jeden Gelehrten wie auch für jeden Seelenleiter, der sich nicht nur auf seine Erfahrung verlassen will. Sie hat ihresgleichen in keinem katholischen Lande gefunden.

Schließlich künden uns noch die berühmten Namen eines M. de la Gorge und Georges Goyau eine Histoire religieuse de la révolution française in vier Bänden von großem Werte an, und eine Histoire religieuse de la France für das Gesamtwerk der Histoire de la nation française (Plon): ein Beweis für die hohe Bedeutung, die selbst die größten Historiker unserer Zeit diesen Fragen beimessen, die bisher nur den Theologen vorbehalten zu sein schienen.

Allzuweit würde es führen, hier alle Werke über das geistliche Leben namhaft zu machen, die in den letzten Jahren erschienen sind. Wir gaben nur eine ganz kurze Übersicht über einige derselben, die es gestattet, sich einigermaßen eine Vorstellung zu machen von der großen Bedeutung, die man gegenwärtig all dem beimißt, was das übernatürliche Leben und dessen höhere Stufen angeht.

Und doch kann man nicht alles aus den Büchern herauslesen oder vielmehr gibt es nur ein einziges Buch von absolutem Wert — es ist dasjenige, das die Augen eines Erdenbewohners nicht zu lesen vermögen: „aber der Vater, der im Verborgenen sieht", kennt jedes Geheimnis, das sich im tiefsten Innern einer Seele verbirgt. Und wir hoffen zuversichtlich, daß sich das, was sich unsern Augen entzieht, aber von den Engeln geschaut wird, als noch viel herrlicher erweise als die Außenseite, von der wir nur ein unzureichendes Bild geben konnten.

Vor allem aber hegen wir das Vertrauen, daß die göttliche Gnade sich jederzeit fruchtbar zeigt in wahrer Heiligkeit. Wir hatten das große Glück, eine Jeanne d'Arc und Margareta Maria zu den Ehren der Heiligen emporgehoben zu sehen, zur Ehre der Seligen eine Louise de Marillac, Gründerin des Ordens der Töchter der Liebe vom hl. Vinzenz von Paul, der sich so ausgezeichnet bewährt in apostolischer Arbeit, ferner eine große Zahl von Märtyrern, unter ihnen die elf seligen Ursulinerinnen von Valenciennes († 1794), die vier Töchter der Liebe von Arras († 1793)

und die zweiundzwanzig seliggesprochenen Neger von Uganda († 1886). Den Titel „ehrwürdig“ erhielt ein Gruppe von Priestern, die ehrw. Chaninat, P. Colin und Fournet. Und mit ganz besonderer Freude nennen wir die ehrw. Schwester Theresia vom Kinde Jesus, die 1897 starb und sich schon einer ganz wunderbaren Beliebtheit beim Volk erfreut wegen der zahllosen Wunder und der Gnaden der Heiligung, die sie vom Himmel sandte.

Diese aus unserer Mitte hervorgegangenen Heiligen sind von gestern, und heute schon beschützen sie uns, erwecken sie sich ihre Nachfolger. Gott allein kennt die Zahl edler und getreuer Diener, die ihren Spuren folgend sein Reich aufbauen. Trotz all dem, was uns hier unten einen Augenblick auseinanderreißen kann, ist es doch ein herrlicher Gedanke, daß auf der ganzen Welt die Seelen nach Millionen zählen, die alle für die Ehre desselben himmlischen Vaters sich mühen. Da erwacht in uns das Bewußtsein, daß wir Brüder sind, geboren aus demselben Blute, das aus demselben Herzen floß auf ein und demselben Kalvarienberg. Möge dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit aller Söhne der Kirche triumphieren über all die Hindernisse, die sich der Liebe und der Vereinigung entgegenwerfen, für die unser Heiland betete im hohenpriesterlichen Gebet: Ut sint unum.

Paul Doncoeur S. J.

Eingesandte Schriften

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Albers, Br., O. S. B., Der Geist des hl. Benedikt in seinem Wesen und seinen Grundzügen. 2. bis 3. Aufl. kl. 8° (VIII u. 112 S.) Freiburg 1921, Herder. *M* 13.—; geb. *M* 19.—

Arregui, J. M. Pérez, San Ygnacio en Azpeitia. 8° (XLII u. 180 S.) Madrid 1921, Razón y Fe. *Pts.* 3.—

Astrain, A., S. J., Vida Breve de San Ignacio de Loyola. kl. 8° (132 S.) Bilbao 1921, Admon. de El Mensajero del C. de Jesús.

— **La Conversión de San Ignacio de Loyola.** 8° (92 S.) Bilbao 1921, Admon. de El Mensajero del C. de Jesús.

Bauke, H., Die Probleme der Theologie Calvins, gr. 8° (VIII u. 108 S.) Leipzig 1922, Hinrichs. *M* 30.—

Bertelli, L., Max Butziwackel, der Ameisenkaiser. Deutsch bearb. von Luise v. Koch. Mit Buchschmuck von K. Elleder. 6.—12. Taus. gr. 8° (VIII u. 256 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 43.—; geb. *M* 55.—

Bödiker, Ottilie, Eucharistische Funken. Blütenlese frommer Gedanken zu Füßen Jesu im allerheiligsten Sakrament. IV. Bdchen. 1.—6. Aufl. kl. 12° (VIII u. 140 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 10.—; geb. *M* 18.—

Brors, Fr. X., S. J., Der Mann nach dem Herzen Gottes. Gebetbuch für die katholische Männerwelt. 24° (610 S.) Kevelaer, Butzon & Bercker. Geb. *M* 24.—

Brou, A., Moniteur Bibliographique. Fasc. XLIII: 1914. Wetteren 1921, de Meester & Fils.

Casel, O., O. S. B., Die Liturgie als Mysterienfeier. 1. u. 2. Aufl. [Ecclesia orans. Zur Einführung in den Geist der Liturgie. Hrsg. von Abt I. Herwegen aus Maria Laach. IX. Bd.] 12° (XII u. 160 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 18.—

— **Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.** I. Bd. gr. 8° (216 S.) Münster 1921, Aschendorff. *M* 20.—

Cathrein, V., S. J., Katholik und katholische Kirche oder Was hat der Katholik an seiner Kirche und was schuldet er ihr? 8° (XIV u. 364 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 66.—; geb. *M* 80.—

Donnell, J. Mc., S. J., Eucharistische Geschichten und Legenden. Übertragen von J. Hellinghaus. 8° (82 S.) Münster 1921, Alphonsus-Verlag. *M* 12.—

Dörfler, P., Peter Farne, ein Abenteurer wider Willen. kl. 8° (146 S.) Augsburg 1922, Haas u. Grabherr. Geb. *M* 18.—

Epstein, L., Der nationale Minderheitenschutz als internationales Rechtsproblem. [Das Selbstbestimmungsrecht der Deutschen. Von J. Tiedje. 7. Hft.] 8° (24 S.) Berlin 1922, Engelmann.

Erb, J., Meinem schönsten Tag entgegen. Gebete und Andachtsübungen zur Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion. Hrsg. von W. Schlags. 24° (32 S.) Trier 1922, Paulinus-Druckerei.

Erismann, Th., Psychologie. III.: Die Hauptformen des psychischen Geschehens. [Sammlung Göschen. 833.] 16° (144 S.) Berlin 1921, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. Geb. *M* 9.—

Falke, K., Dante. Seine Zeit — Sein Leben — Sein Werk. 8° (VIII u. 760 S.) München 1922, Beck. Geb. *M* 140.—

Feder, A., S. J., Die Lebenserinnerungen des hl. Ignatius von Loyola. kl. 8° (VIII u. 140 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet. *M* 12.—; kart. *M* 16.50

Feldkeller, P., Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Übersinnlichen. 8° (120 S.) Darmstadt 1922, Reichl. *M* 45.—

Förster, F., Am Tische des Herrn. Ein Büchlein von der heiligen Kommunion für die Frauenwelt. 2. u. 3. Aufl. 12° (XII u. 188 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 18.—; geb. *M* 28.—

Franke, W., Alfred Rethels Zeichnungen. Lex.-8° (112 S.) Leipzig, Grethlein. Geb. *M* 36.—

Geyser, J., Abriß der allgemeinen Psychologie. 8° (VI u. 160 S.) Münster 1922, H. Schöningh. *M* 24.—; geb. *M* 34.—

— **Intellekt oder Gemüt?** Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch „Das Heilige". 8° (IV u. 50 S.) Freiburg 1921, Herder. *M* 16.—

Goerring, Fr., Das Betriebsbilanzgesetz in der Hand des Betriebsrates. [Bücher der Arbeit. 4. Bd.] kl. 8° (100 S.) Duisburg 1921, Echo-Verlag. *M* 10.—

Gröber, K., Die Mutter. Wege, Kraftquellen und Ziele christlicher Mutterschaft. kl. 8° (230 S.) Konstanz 1922, Oberbad. Verlagsanstalt. *M* 25.—

Gruber, Fr., Der Erwachsenen-Unterricht. Grundlage einer Didaktik für Volksbildner, besonders an Volkshochschulen. gr. 8° (IV u. 184 S.) München 1922, Leohaus. *M* 25.—

Güllekes, R., S. C. I., Leben der heiligen Monika. kl. 8° (128 S.) Kevelaer 1921, Butzon & Bercker. Geb. *M* 18.—

Haggeney, A., S. J., Recollectio. Monatliche Geisteserneuerung für Priester und Ordensleute. 24° (64 S.) Kevelaer 1922, Butzon & Bercker. Geb. *M* 10.—

Haggeney, K., S. J., Der Gottessohn. Priesterbetrachtungen im Anschluß an das Johannesevangelium. 4. Tl.: Der Sieg des Gottessohnes durch Tod und Auferstehung. 1. u. 2. Aufl. 12° (IV u. 320 S.) Freiburg 1921, Herder. *M* 28.—; geb. *M* 41.—

Harrasser, G., S. J., Marianische Kongregations-Bücherei. 12° Freiburg 1921 u. 1922, Herder.
I. Bd.: G. Harrasser S. J., Marienblumen. Liebfrauenerzählungen neuer katholischer Schriftsteller. (VIII u. 190 S.) *M* 21.—; geb. *M* 28.—
II. Bd.: G. Harrasser S. J., Marianisches Leben. Bilder aus dem Walten und Wirken der Marian. Kongregationen. (VIII u. 320 S.) *M* 24.—; geb. *M* 36.—

III. Bd.: Maria Müller, In der Kongregationsschule. Vorbereitungsunterricht zur Aufnahme in die Marianische Kongregation. (XVI u. 188 S.) *M* 23.—; geb. *M* 34.—

Heilmann, A., Gottesträger. Das Schönste aus den Kirchenvätern. [Bücher der Einkehr. Hrsg. von A. Heilmann. III. Bd.] kl. 8° (VIII u. 406 S.) Freiburg 1921, Herder. *M* 60.—; geb. *M* 72.—

Herkner, H., Die Arbeiterfrage. 7., erweiterte u. umgearb. Aufl. 2 Bde. 8° (584 u. 624 S.) Berlin 1921, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. *M* 90.—; geb. *M* 110.—

Hock, C., Die geistliche Trockenheit. Ratschläge für Seelen, die das Gebet lieben. 24° (36 S.) Kevelaer 1922, Butzon & Bercker. *M* 2.50

Ignatius von Loyola — Des hl. Ignatius von Loyola Geistliche Briefe und Unterweisungen. Gesammelt und ins Deutsche übertragen von O. Karrer S. J. 12° (VIII u. 298 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 34.—; geb. *M* 42.—

Keller, Gottfried, Ausgewählte Werke. Hrsg. von O. Hellinghaus. 2 Bde. 12° (VI u. 370 S.; IV u. 370 S.) Freiburg 1921, Herder. *M* 68.—; geb. *M* 90.—

Lamothe, A., Der König der Nacht. Roman. Übers. von J. Böhm. kl. 8° (536 S.) Regensburg 1922, Kösel & Pustet. *M* 24.—; geb. *M* 40.—

Landersdorfer, S., O. S. B., Die Psalmen. Lateinisch und deutsch. 8° (416 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet. *M* 40.—; geb. *M* 62.—

Laux, J. J., C. S. Sp., Der hl. Bonifatius, Apostel der Deutschen. Mit 11 Bildern. 8° (XII u. 308 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 53.—; geb. *M* 63.—

Liensberger, J., Im Heiland meine Freude. Erzählungen für Erstkommunikanten. 6.—8. Aufl. 12° (VIII u. 208 S.) Freiburg 1921, Herder. *M* 17.—; geb. *M* 27.—

Lilienthal, E., Der Volkskönig. 8° (318 S.) Berlin 1921, Engelmann. *M* 20.—

Lippert, P., S. J., Credo. Darstellungen aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre. II. Bdchen.: Der dreipersönliche Gott. 5. u. 6. Aufl. 12° (VI u. 154 S.) Freiburg 1921, Herder. *M* 17.—; geb. *M* 25.—

Massarette, J., Der Einigung Italiens Werdegang und die Vernichtung der weltlichen Papstherrschaft. 8° (VIII u. 226 S.) Regensburg 1922, Manz. *M* 20.—

Mehring, Fr., Karl Marx. Geschichte seines Lebens. 3. Aufl. gr. 8° (XVI u. 544 S.) Leipzig 1920, Leipziger Buchdruckerei. *M* 30.—; geb. *M* 40.—

Newman, J. H. Kard., Christentum. Ein Aufbau. Aus seinen Werken zusammengestellt und eingeleitet von E. Przywara S. J. Übertragungen von O. Karrer S. J. 8° Freiburg 1922, Herder.
I. Bd.: Weg zum Christentum. I: Advent. (XX u. 72 S.) *M* 19.—; geb. *M* 28.—
II. Bd.: Weg zum Christentum. Fülle der Zeiten. (VIII u. 84 S.) *M* 19.—; geb. *M* 28.—
III. Bd.: Weg zum Christentum. Glauben. (VIII u. 106 S.) *M* 22.—; geb. *M* 32.—

Oberkofler, G., Gebein aller Dinge. Sonette. gr. 8° (VIII u. 90 S.) Kempten 1921, Kösel & Pustet. *M* 20.—; geb. *M* 30.—

Plenge, J., Deutsche Propaganda. Die Lehre vo der Propaganda als praktische Gesellschaft lehre. 8° (80 S.) Bremen 1922, Angelsachser Verlag. *M* 15.—

Pieper, A., Der Sinn der Standes- und Jugen vereine als Lebensgemeinschaft. 8° (72 S. M.-Gladbach 1922, Volksverein. *M* 10.—

Przywara, E., S. J., Vom Himmelreich der Seel 12° Freiburg 1922, Herder.
I. Bdchen.: Geist. (VIII u. 80 S.) *M* 12.— geb. *M* 22.—
II. Bdchen.: Ernst. (VIII u. 128 S.) *M* 17.— geb. *M* 27.—

Riesch, Helene, Die hl. Katharina von Siena. 4. 5. Aufl. Mit 9 Bildern. 8° (VIII u. 154 S Freiburg 1921, Herder. *M* 21.—; geb. *M* 33.-

Schellberg, W., Joseph v. Görres. 2. Aufl. [Führ des Volkes. VII. Bd.] 8° (50 S.) M.-Gla bach 1922, Volksverein. *M* 8.—

Schmid, M., S. J., Handbuch für Opferseelen. 4. b 6. Aufl. 16° (580 S.) Regensburg 1922, Kös u. Pustet. *M* 15.—; geb. *M* 28.—

— Handbuch für Opferseelen nach den Schriften d Dienerin Gottes Mutter Maria von Jesus Delu Martiny und der hl. M. M. Alacoque. 4. b 6. Aufl. 16° (264 S.) Regensburg 1922, Kös u. Pustet. *M* 7.—; kart. *M* 12.—

— Vereinigung der Opferseelen des göttlichen Herze Jesu. 81.—120. Taus. 16° (16 S.) Regen burg 1922, Kösel & Pustet. 30 *Pf.*

Schmitz, F., Die religiöse Unterweisung der Jugen 2. Aufl. gr. 8° (222 S.) Köln 1921, Bache Geb *M* 30.—

Schneider, A., Die Erkenntnislehre bei Beginn d Scholastik. gr. 8° (X u. 72 S.) Fulda 192 Fuldaer Aktiendruckerei. *M* 12.—

Schröder, A., Der Archidiakonat im Bistum Aug burg. gr. 8° (136 S.) Dillingen 1921, Fein u. Co. *M* 14.—

Schultze, Fr. S., Die deutsche Jugend und der Sozi lismus. 8° (16 S.) Sollstett, Bund deutsch Jugendvereine. *M* 3.50

Stab, J., Die Versuchung des Priesters Ant Berg. Roman. kl. 8° (166 S.) Kempten 192 Kösel & Pustet. *M* 20.—; geb. *M* 30.—

v. Stach, Ilse, Griseldis. Dramatische Dichtun gr. 8° (128 S.) Kempten 1921, Kösel & Pust *M* 25.—; geb. *M* 35.—

— Weh dem, der keine Heimat hat. 8° (300 S Kempten 1921, Kösel & Pustet. *M* 25.—; ge *M* 35.—

Staffler, J. B., Brüderlein und Schwesterlein. Dram in 3 Aufzügen. 12° (60 S.) München, Ko pingia. *M* 11.—

Stählin, W., Fieber und Heil in der Jugendbew gung. 8° (94 S.) Hamburg 1922, Hanseatisch Verlag. *M* 20.—

— Jesus und die Jugend. 8° (40 S.) Sollstei 1921, Bund deutscher Jugendvereine. *M* 5.—

Stolz, A., Kurzer Aufblick zu Gott in der Frühe u während des Tages. Ein Erbauungsbüchlein a den Schriften von Alban Stolz ausgewählt u den Vielbeschäftigten gewidmet von O. Hätte schwiller. 2. Aufl. kl. 8° (VIII u. 240 S.) Fre burg 1921, Herder. *M* 21.—; geb. *M* 33.—

Sträter, H., **Das Männerapostolat.** Seine Bedeutung und praktische Ausgestaltung in der Jetztzeit. [Hirt und Herde. Beiträge zur zeitgemäßen Seelsorge. Hrsg. vom Erzbischöfl. Missionsinstitut. 9. Hft.] 8° (VIII u. 124 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 25.—

Testament, **Das Neue, unseres Herrn Jesus Christus.** Übers. von B. Weinhart, mit Einführungen und Anmerkungen versehen von S. Weber. Evangelien und Apostelgeschichte. Illustrierte Familienausgabe. Mit 40 Bildern nach Friedrich Overbeck und 2 Kärtchen. 8° (XII u. 378 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 58.—; geb. *M* 80.—

Theis, J., **Friedrich Delitzsch und seine „Große Täuschung" oder Jaho und Jahwe.** 8° (IV u. 98 S.) Trier 1921, Paulinus-Druckerei. *M* 20.—

Többen, F., **Die Jugendverwahrlosung und ihre Bekämpfung.** gr. 8° (242 S.) Münster 1922, Aschendorff. *M* 36.—; geb. *M* 44.—

Utitz, E., **Die Kultur der Gegenwart.** gr. 8° (VIII u. 292 S.) Stuttgart 1921, Enke. *M* 40.—

Vossler, C., **Dante als religiöser Dichter.** 8° (58 S.) Bern 1921, Seldwyla-Verlag. *M* 20.—

Wagener, Kl., **Kinder untereinander.** 2. Aufl. 16° (138 S.) M.-Gladbach 1922, Volksverein. Geb. *M* 16.—

Waldhausen, A., **Drei Legenden von der starkmütigen hl. Jungfrau Wilgefortis.** gr. 8° (78 S.) Darmstadt, Hohmann. *M* 14.—; geb. *M* 24.—

Weber, F., **Ido por omni.** Lehrbuch der Weltsprache für Schulen, Kurse und zum Selbststudium. 16° (56 S.) Leipzig 1921, Ido-Editerio.

Wirtschaftskurve, Die, mit Indexzahlen der Frankfurter Zeitung. I. Hft. 8° (80 S.) Frankfurt 1922, Frankfurter Societätsdruckerei. *M* 15.—

Wittich, J., **Der Breslauer Domherr Robert Spiske und sein Werk.** Ein Apostel der Karitas. 16° (128 S.) Breslau 1921, Verlag der Schwestern der hl. Hedwig. *M* 10.—

Wittig, J., **Herrgottswissen von Wegrain und Straße.** Geschichten von Webern, Zimmerleuten und Dorfjungen. 12° (VIII u. 246 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 24.—; geb. *M* 35.—

Wright, P., **Wie es wirklich war im Obersten Kriegsrat der Alliierten.** 8° (138 S.) München 1922, Verlag für Kulturpolitik. *M* 28.50; geb. *M* 40.—

Zu den Verlagspreisen kommen die geltenden Teuerungszuschläge. — Preisänderung vorbehalten.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Bedeutung und Bildung des Gewissens.

Wenn irgend etwas einen jeden persönlich angeht, so ist es sein Gewissen. Und von den Fragen und Bedenken, die sich an das Gewissen knüpfen und heute so viele Seelen bewegen, soll hier die Rede sein. Wir wollen versuchen, auf sie eine klare Antwort zu geben.

Die eigentliche und schwerste Aufgabe des Menschen ist es, innerlich mit sich und dem Leben in der rechten Weise fertig zu werden. Es ist die Aufgabe, die über seinen Wert entscheidet, die ihm niemand abnehmen kann, und für die er selbst verantwortlich ist. Es ist eine beschwerliche Aufgabe; denn wir sind auf dieser Erde wie vom richtigen Weg Verschlagene. Mühsam suchen wir nach Wahrheit und Frieden. Manchmal will es uns scheinen, als ob es ein Ringen sei mit Fragen und Zweifeln, denen unsere Kräfte nicht gewachsen seien. Dann wollen wir erlahmen und sind in Gefahr, den Bau unseres Lebens unvollendet liegen zu lassen. Aber die Aufgabe ist uns einmal von einem Höheren gestellt; wir müssen sie lösen.

Bei der Gestaltung und Ordnung unseres Lebens werden wir nicht wie die andern Geschöpfe durch eine innere oder äußere Notwendigkeit bestimmt. Der Mensch ist ein Wesen, das sich selbst nach Zwecken entscheidet und nach ihnen seine Handlungen einrichtet. Aber wie und wohin? Die Beantwortung dieser Frage ist nicht der Willkür des Menschen überlassen. Die Vorsehung hat uns einen unbeirrbaren Führer mit auf den Weg gegeben, der uns nie verläßt, dessen Stimme allzeit vernehmlich spricht: das Gewissen.

Man braucht das Dasein des Gewissens nicht erst zu beweisen; es ist da und meldet sich täglich und stündlich in fühlbarster Unmittelbarkeit an. Wer es leugnen wollte, dem würde es durch seinen Einspruch deutlich zu verstehen geben, daß die Gründe gegen das Dasein des Gewissens eitel Trug und Täuschung sind. Der Mensch kann wünschen, kein Gewissen zu haben, aber er kann im Ernst nicht leugnen, eines zu besitzen. Es erlischt, wie die Kirchenväter zu sagen pflegten, selbst nicht in Kain, im Verbrecher. Wem aber die innere Stimme wirklich schwiege, dem würden auch die Beweise der Philosophie nichts nützen können.

Gewissen ist das innere Urteil über den sittlichen Wert oder Unwert unserer freigewollten Gesinnungen und Handlungen. Zuweilen bezeichnet Gewissen nicht das moralische Werturteil, sondern die Anlage (Fähigkeit und Neigung) unseres Verstandes zu solchem Urteil oder auch die mit dem innern Werturteil verbundene Beruhigung oder Beängstigung. Es ist freilich eine alte Streitfrage, auch in der scholastischen Philosophie, welcher Fähigkeit des Menschen (dem Verstande, Willen oder Gefühl) das Gewissen zuzuschreiben sei. Faßt man alle Gewissensvorgänge ins Auge, so wird man in dem praktischen Urteil über die eigenen freien Handlungen die Haupt- und Ausgangsfunktion des Gewissens erkennen und dieses deshalb der Vernunft zuweisen dürfen. Alles andere, Friede, Unruhe, Reue usw., die der affektiven Seite des Menschen angehören, sind daher als Begleit- und Folgeerscheinungen des Gewissensurteils anzusehen. Gutes Gewissen ist demnach das beruhigende Bewußtsein, gemäß der als richtig erkannten Vernunftordnung zu handeln oder gehandelt zu haben; böses Gewissen ist das quälende Bewußtsein, gegen diese Ordnung zu verstoßen oder verstoßen zu haben.

Das Gewissen ist der unzertrennliche Gefährte des Menschen: Mahner und Warner vor der Tat, Zeuge und Protokollführer bei der Tat, Verteidiger, Ankläger und Richter nach der Tat. Dieses geheime Gericht erstreckt sich nicht nur auf das äußere Verhalten, sondern dringt bis in die geheimsten und verschwiegensten Winkel unseres Innern. Die Wucht seines Spruches lastet oft um so schwerer, je verborgener er vor Menschen ist. Gleicht das gute Gewissen einem Idyll voll Frieden und Freude, so ist das böse ein Feuerbrand, der die Seele martert. In dem Augenblick der Tat von dem Getöse der Leidenschaft übertönt, schwillt die Stimme des Gewissens nach dem Taumel des Genusses nicht selten zum Orkan an, unter dessen Schrecken der Sünder zusammenbricht. Aber so furchtbar die Vorwürfe des innern Gerichtes sein mögen, der Stachel des Gewissens ist doch nach dem schönen Wort des hl. Chrysostomus der heilige Anker, der uns vor dem völligen Versinken in den Abgrund des Lasters bewahrt[1].

Im Gewissen besitzt der Mensch die nächste und letzte innere Norm seines Verhaltens, und es läßt sich in der Tat keine andere aufstellen. Denn was kann der Mensch Besseres tun als das, was er nach reiflicher Erwägung mit seiner Vernunft für richtig erkannt hat? Gott will, daß

[1] Hom. 4 De Lazaro n. 5; Migne, P. gr. 48, 1013.

wir immer und überall nach unserem Gewissen handeln; dafür hat er uns das Gewissen gegeben. Der unbedingte Gehorsam gegen den Spruch des Gewissens ist gleichbedeutend mit dem unbedingten Gehorsam gegen Gott. Ein Gegensatz zwischen dem Willen Gottes und dem Urteil des Gewissens ist undenkbar; denn die Stimme Gottes selbst erklingt im Gewissen, und das Gewissen seinerseits weist auf Gott als den höchsten Herrn und Richter hin. Nur Gott ist ein absoluter Wert, und deshalb gibt es für den Menschen nur eine absolute Verpflichtung, nämlich die, gemäß seinem Gewissen das rechte Verhältnis zu Gott herzustellen. Alles andere sind abgeleitete Werte, so hoch sie auch stehen und geschätzt werden mögen.

Jede Unterordnung unter irgendeine menschliche Autorität ist daher, um sittlich zulässig und wertvoll zu sein, wesentlich und dauernd bedingt durch das Gewissensurteil, daß diese Unterordnung vernünftig, erlaubt oder gar pflichtgemäß sei[1]. Denn nur Gottes Autorität ist unbegrenzt, alle menschliche Gewalt gilt nur so weit, als sie sich innerhalb des Rechtes und ihrer Befugnisse hält. Wenn man sich dagegen auf den unbedingten Gehorsam der Ordensleute berufen wollte, so ist darauf zu antworten, daß es diesen unbedingten Gehorsam nicht gibt und nicht geben darf.

Aus der hohen und entscheidenden Bedeutung des Gewissens folgt für den Menschen die Verpflichtung, stets auf die innere Stimme zu achten. Es ist also nicht ein blindes Drauf-los-handeln auf gut Glück gestattet. Das nennt kein Mensch ein gewissenhaftes Vorgehen. Man muß dem Gewissen Zeit und Ruhe lassen, seinen Spruch zu überlegen und zu verkünden. Nur wenn sein Urteil ohne Schwanken und Bedenken die geplante Handlung für erlaubt erklärt, dürfen wir sie vollbringen; denn wir würden uns auf jeden Fall schuldig machen, wenn wir mit unsicherem Gewissen handelten. Tauchen daher gewichtige Zweifel an der Erlaubtheit der Handlung auf, so muß der Mensch an sich halten und sich um Klarstellung bemühen. Die gleiche Vorsicht ist geboten, wenn ernste Gründe uns den Bestand eines verpflichtenden Gesetzes ahnen lassen. Wir dürfen dann nicht dieser Mahnung unser Ohr verschließen; denn wir verfehlen uns, wenn wir aus Nachlässigkeit oder gar mit Absicht der Erkenntnis unserer Pflichten ausweichen.

Um uns in den zahlreichen Zweifelsfällen des sittlichen Lebens zurechtzufinden, können wir von dem allgemein anerkannten Grundsatze ausgehen, daß nur dem

[1] S. Thomas: Sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc, quod oboediat suis superioribus (Summa theol. 2, 2, q. 104, a. 1 ad 1).

sichern, nicht auch dem zweifelhaften Gesetze verpflichtende Kraft innewohnt. Ein einfach liegendes Beispiel möge die Sache erläutern. Die Kirche verbietet an Sonn- und Feiertagen, von dringenden Fällen abgesehen, knechtliche Arbeiten. Im allgemeinen ist der Begriff der knechtlichen Arbeit jedermann verständlich. Trotzdem können sich unter Umständen Zweifel einstellen. Dann muß man die Frage genauer prüfen. Ergibt sich dabei keine Klarheit, und gehen nach wie vor die Ansichten auch ernster, gewissenhafter Beurteiler darüber auseinander, dann besteht praktisch keine Verpflichtung, die betreffende Arbeit zu unterlassen. Denn die Absicht des Gesetzgebers ist nach vernünftiger Auslegung so aufzufassen, daß nur die sicher knechtliche Arbeit als verboten gelten soll.

Eine eingehende Prüfung ist besonders gefordert, wenn zwei Pflichten einander zu widersprechen scheinen, oder wenn ein Konflikt zwischen dem Gewissen und dem Befehl einer äußern Autorität entsteht. Im Pflichtenstreit hat man sich für die Pflicht zu entscheiden, die nach reiflicher Untersuchung als die höhere erscheint. Im zweiten Fall muß der Untergebene mit Ernst und ohne Rücksicht auf die Eigenliebe den Inhalt des Befehls und die Richtigkeit seines Gewissens prüfen. Lautet der endgültige Gewissensausspruch dahin, daß der Befehl des Vorgesetzten sündhaft sei, dann darf er nicht gehorchen, komme, was da wolle. Es liegt darin keine Überhebung über den Vorgesetzten, sondern eine demütige Unterordnung unter den höchsten Gesetzgeber[1]. Überschreitet die Autorität ihre Befugnisse, ohne indes etwas Unerlaubtes zu befehlen, so kann der Untergebene ihrem Geheiß nachkommen, ist aber dazu an sich nicht verpflichtet.

Aus dem Gesagten folgt mit unausweichlicher Notwendigkeit, daß der Mensch auch dann seinem Gewissen gehorchen muß, wenn dieses irrt. In der Tat ist das die Lehre wie der Vernunft so auch der katholischen Kirche. Thomas von Aquin sagt daher allgemein, daß jeder Willensentscheid, der im Widerspruch mit dem Gewissen (mag dieses richtig oder falsch urteilen) erfolgt, schlecht und sündhaft sei. Ja er scheut sich nicht, mitten im „finstern" Mittelalter die Anwendung auf den christlichen Glauben zu machen. So gut und heilsam der Glaube an Christus sei, so dürfe der Mensch diesen Glauben nicht annehmen, wenn seine Vernunft ihn als falsch vorstelle. Sonst sündige er[2].

Wiewohl der Mensch im allgemeinen auch für das Urteil seines Gewissens verantwortlich ist, so muß er ihm doch folgen, wenn einmal ein festes irriges Gewissensurteil vorliegt; denn ein solches Urteil schließt praktisch

---

[1] So löst auch Thomas von Aquin den Konfliktsfall: Subditus non habet iudicare de praecepto praelati, sed de impletione praecepti, quae ad ipsum spectat. Unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam, quam a Deo habet . . .; omnis enim homo debet secundum rationem agere (De veritate q. 17, a. 5 ad 4).

[2] Summa theol. 1, 2, q. 19, a. 5.

einen Zweifel an seiner Richtigkeit und seiner verpflichtenden Kraft aus. Was man gewöhnlich als conscientia vincibiliter erronea bezeichnet, ist entweder kein endgültiges Gewissensurteil, oder es weist auf eine Versäumnis hinsichtlich der Gewissensbildung in der Vergangenheit hin[1]. Das ändert aber nichts an der Verpflichtung, ihm im vorliegenden Falle zu folgen, wenn dem Handelnden jetzt sein Irrtum nicht zum Bewußtsein kommt.

Entscheidend für die sittliche Bewertung der menschlichen Handlungen ist das Gewissensurteil im Augenblick der Tat. Die nachfolgende Erkenntnis des Gebotes oder Verbotes ändert nichts mehr an dem sittlichen Wesen der vorhergehenden Tat. Gesetze, von denen ich nichts weiß und nichts ahne, können mich nicht verpflichten, und für Folgen meiner Handlung, die ich in keiner Weise vorausgesehen habe, bin ich nicht verantwortlich; sie sind vielleicht für mich und andere ein großes Unglück, begründen aber keine Schuld.

Die Menschheit hat einen weiten Weg zurücklegen müssen, ehe ihr diese Erkenntnis aufgeleuchtet ist. Dem Naturmenschen ist der Unterschied zwischen Ursache und Schuld nicht geläufig. Auch den Schicksalstragödien der Alten und der Sage von dem Neide der Götter liegt der Gedanke zugrunde, daß der Mensch für Dinge zur Verantwortung gezogen und gestraft wird, an denen er völlig unschuldig ist. Es ist klar, wie lähmend solche Anschauungen auf das sittliche Leben wirken müssen. Aber auch für den heutigen Kulturmenschen ist es keineswegs leicht, bei der Beurteilung seines Nächsten stets auch das subjektive Moment in Ansatz zu bringen, und nicht nur die äußere Tat, sondern auch die innere Gesinnung, aus der sie hervorging, zu berücksichtigen. Ja, es erfordert oft eine hohe sittliche Reife und eine überlegene Beherrschung der Leidenschaft, um bei schmerzlichen Ereignissen dem Täter nicht zu vergelten, was er aus Unwissenheit oder Unvermögen gefehlt hat. Zeigte es sich doch z. B. bei dem Streit um die Verantwortlichkeit am Kriege und an der Niederlage recht deutlich, wie wenig auch der moderne Mensch befähigt ist, im Ernstfalle Ursache und Schuld zu trennen. Namentlich der Erzieher muß sich diese so wichtige Unterscheidung stets gegenwärtig halten. Es ist für ihn von größter Bedeutung, den Zorn in der Gewalt zu haben und die Rute nur dort niederfahren zu lassen, wo wirkliche Schuld vorliegt.

Die Lehre, die hier über das Gewissen dargelegt wurde, ist allen katholischen Schulen ohne Unterschied der Richtungen gemeinsam. Wie man sieht, wahrt sie die Würde des Gewissens in der klarsten und entschiedensten

---

[1] Schuldbare Unwissenheit ist nicht jede Unwissenheit, die in irgendeiner Schuld ihren Grund hat; sie liegt nur dann vor, wenn jemand bewußt und pflichtwidrig es versäumt, sich genügend zu unterrichten. Es muß also zwischen der Schuld und der Unwissenheit ein erkanntes und irgendwie gewolltes Ursacheverhältnis bestehen; vgl. de Lugo, De virt. fid. disp. 19, n. 9.

Weise. Nur aus Unkenntnis oder Entstellung der wirklichen katholischen Lehre erklärt sich daher die hartnäckige Behauptung der Protestanten, erst die Reformatoren hätten die Rechte und die persönliche Verantwortlichkeit des in Gott verankerten Gewissens hervorgehoben oder gar entdeckt[1]. Längst vor der Reformation und vor Kant haben die großen scholastischen Theologen das moralische Gebiet mit einem bewunderungswürdigen Scharfsinn bis in seine feinsten Ausläufer bearbeitet, und sie sind dabei vor den Folgerungen ihrer Gewissenslehre nicht zurückgeschreckt, was ihnen die entrüsteten Vorwürfe alter und neuer Pharisäer eingetragen hat. Ihre Moral war gewiß nicht geeignet, Byzantiner zu erziehen, die der Menschen Gunst über ihr Gewissen stellen. Von gesicherten Wahrheiten ausgehend und durch eine bewährte Tradition geschult, kannten sie nicht die Zaghaftigkeit der kleinen Geister und sahen denkbaren Konflikten kühn ins Auge.

Wie wenig sie geneigt waren, das persönliche Gewissen und seine Rechte der kirchlichen Autorität „auszuliefern", mögen zwei klassische Beispiele zeigen. Bonaventura († 1274)[2] entscheidet in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Gesetzbuche[3] gegen Petrus Lombardus, daß selbst die Androhung der Exkommunikation den Katholiken nicht bewegen dürfe, einem Fehlspruch der kirchlichen Behörde zu gehorchen, dessen Befolgung ihm sein Gewissen verbiete. Und so eifrige und berühmte Verteidiger der päpstlichen Gewalt wie Torquemada († 1468)[4], Cajetan († 1534)[5], Suarez († 1617)[6] und Bellarmin († 1621)[7] tragen

---

[1] Fr. Paulsen: „Daß ich innerlich nur durch meine Vernunft und mein Gewissen gebunden bin, nicht durch irgendeine menschliche Instanz außer mir, das ist die Magna Charta des Protestantismus" (Philosophia militans[4] [Berlin 1908] 52). — Nach der Lehre des hl. Thomas (Summa theol. 2, 2, q. 104, a. 5) ist der rein innere Gewissensbereich dem direkten Eingriff der menschlichen Autorität überhaupt entzogen und nur der göttlichen Befehlsmacht unterstellt. Die menschliche Autorität (z. B. Staat oder Kirche) kann nicht rein innere Akte befehlen. Gebietet sie etwas, was ohne innere Akte nicht gebührend geleistet werden kann (Ablegung des Fahneneides, Empfang der Sakramente), so ist der Mensch nicht durch die menschliche Autorität, sondern kraft des natürlichen Sittengesetzes verpflichtet, die erforderliche innere Disposition herzustellen, ohne die die äußere Handlung unerlaubt wäre.

[2] In IV dist. 38, dub. 12; ed. Quaracchi IV 829. Ebenso Thomas von Aquin: Potius debet excommunicatus mori, quam coniungatur illi, quae non est sua uxor. Hoc enim esset contra veritatem vitae, quae non est propter scandalum dimittenda (In IV dist. 38 in fine).

[3] Decretal. Gregorii IX. lib. 5, tit. 39, c. 44.

[4] Turrecremata, Summa de Ecclesia Domini lib. 2, cap. 106.

[5] De comparatione auctoritatis Papae et Concilii cap. 27.

[6] Defensio fid. cath. lib. 4, cap. 6, n. 17 18.

[7] De controversiis. De Summo Pontifice lib. 2, cap. 29: Sicut licet resistere pontifici invadenti corpus, ita licet resistere invadenti animas vel tur-

kein Bedenken, offen von dem Widerstandsrecht des einzelnen und der Kirche gegen ungerechte Maßnahmen des Papstes zu sprechen. Freilich der einfache Gläubige kümmert sich nicht um derartige Konfliktsmöglichkeiten. Ihm, der gewohnt ist, sich an das unmittelbar Tatsächliche zu halten, ist selbst die bloße Vorstellung solcher Konflikte fremd und unerträglich. Aber die Theorie muß die Grenzfälle durchdenken, um die Grundsätze klarzustellen, und das hat insbesondere die Scholastik mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit getan. Dort mögen die Gegner der Kirche sich erkundigen, wenn es ihnen um die Erkenntnis der Wahrheit zu tun ist.

Der Katholik, der treu zu seiner Kirche steht, denkt gar nicht daran, auf sein Gewissen zu verzichten; er unterwirft sich ja der kirchlichen Autorität gerade wegen des Gewissens, d. h. er tut das nur und darf es nur tun, weil er in ihr die gottgesetzte Lehrerin der Wahrheit erkennt. Eine Gesinnung: „Ich glaube alles, was die katholische Kirche zu glauben vorstellt, mag es wahr sein oder falsch", mögen die Gegner der Kirche den Katholiken andichten; sie wäre in sich ethisch ebenso verwerflich wie psychologisch unmöglich [1].

Wir brauchen deshalb auch nicht vor der letzten Konsequenz unserer Gewissenslehre zurückzuschrecken. Wenn ein Katholik zu dem irrigen, aber festen Urteil gelangen sollte, daß die katholische Kirche nicht die wahre Kirche Christi sei, dann wäre er verpflichtet, ihre Gemeinschaft zu verlassen [2]. Über diese Schlußfolgerung sind sich alle katholischen Theologen

---

banti rem publicam et multo magis, si Ecclesiam destruere niteretur. Licet, inquam, ei resistere, non faciendo quod iubet, et impediendo, ne exsequatur voluntatem suam; non tamen licet eum iudicare vel punire vel deponere, quod non est nisi superioris. Der protestantische Professor der Rechte Kirchenheim (Lehrbuch des Kirchenrechts² [Heidelberg 1911] 105) meint, daß dies seit 1870 nicht mehr zutreffe und rechtlich keine Bedeutung habe. Aber das ist ein Irrtum. Durch die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit ist in unserer Frage nichts geändert. Die Worte Bellarmins finden sich denn auch noch in der 14. Auflage von Ferd. Walters „Lehrbuch des Kirchenrechts" (S. 307), die 1871, also unmittelbar nach dem Vatikanischen Konzil erschien. Vgl. auch Wernz, Ius Decretalium II³ 2 (Rom 1906) n. 617. (In der ersten Auflage [1899] ist die Anmerkung 183 irrtümlich und irreführend der n. 617 statt der n. 618 beigefügt.)

[1] Tertullian bekennt mit Recht: „Das erste, was ich glaube, ist, daß nichts blindlings zu glauben ist" (Adv. Marc. 5, 1).

[2] Entsprechend muß ein Priester, der den Glauben verloren hat, seinen heiligen Dienst aufgeben; denn sonst wäre er ein Heuchler und Gotteslästerer. — Zur Klarstellung der Begriffe sei bemerkt: Die Entscheidung über die Wahrheit einer Religion ist ein Urteil nicht des Gewissens, sondern der theoretischen Vernunft. Da aber die Pflicht, die Wahrheit anzunehmen, wo immer man sie finde, klar im natürlichen Sittengesetze ausgesprochen ist, so folgert die sittlich urteilende praktische

einig. Was sie gemeiniglich bestreiten, ist, daß dies bei einem Katholiken, der in seiner Religion wohl unterrichtet worden ist, ohne vorhergehende schwere Versäumnis möglich sei. Deshalb werden die Gläubigen von der Kirche gemahnt, um die Erhaltung und Stärkung des Glaubens zu beten und zu ringen, damit sie nicht durch eigene Schuld einer so unglücklichen und schmerzlichen Entwicklung anheimfallen.

Vielleicht sind die Leser den bisherigen Ausführungen mit einem gelinden Grauen gefolgt und sehen sich zu der Frage gedrängt: Liefert denn diese Lehre vom Gewissen die Moral nicht einem schrankenlosen Subjektivismus aus, bedroht sie nicht die Sicherheit des menschlichen Gemeinschaftslebens? Die Frage ist berechtigt, aber die befürchtete Gefahr in Wirklichkeit nicht so groß, wie sie auf den ersten Blick erscheint.

Allerdings ist die Tatsache nicht zu leugnen, daß oft aus irrigem Gewissen Ungerechtigkeiten, ja Grausamkeiten begangen worden sind und begangen werden, und es ist schwer zu sagen, bis zu welchem Grade der Verblendung der Mensch, auch ohne subjektive Schuld, gelangen kann. In einem verwirrten Kopfe können sich die Dinge so merkwürdig mischen, daß auch die beste und klarste Belehrung fruchtlos bleibt, solange die zugrunde liegende Anschauung fortdauert[1]. Wenn Christus von der Stunde spricht, da jeder, der die Apostel verfolgt und tötet, glauben wird, Gott einen Dienst zu leisten (Joh. 16, 2), so ist dieser Glaube nicht notwendig als ein erheuchelter anzusehen. Nein, es wird wirklich Menschen geben, die aufrichtigen Herzens in der Verfolgung der Kirche Christi ein gottgefälliges, verdienstliches Werk sehen werden.

Darin liegt ja zum guten Teil die Tragik unseres Lebens. Die Menschen stehen einander nicht gegenüber wie weiße und schwarze Figuren,

---

Vernunft (das Gewissen) aus dem Ergebnis der theoretischen Vernunft ohne weiteres, daß man der als irrig erkannten Religion nicht anhangen dürfe. Das Urteil des Gewissens ist immer *praktisch* und lautet dahin: Du darfst, du sollst dies oder jenes tun bzw. unterlassen.

[1] *Pastor* (Geschichte der Päpste VIII [Freiburg 1920] 528) bringt ein anschauliches Beispiel aus dem Leben der Indianer, die unter der harten Behandlung der spanischen Kolonisten schwer zu leiden hatten: „Rodrigo de Loaisa, der dreiunddreißig Jahre lang die Verhältnisse in Peru beobachtete, schreibt noch 1586, manche Indianer nähmen sich das Leben, um den Bedrückungen zu entgehen, und wenn die Priester den Selbstmord als Sünde bezeichneten, die zur Hölle führe, so gäben die Indianer zur Antwort, sie wollten gar nicht in den Himmel, wenn Spanier dort seien, denn diese würden sie auch im Jenseits schrecklicher quälen als die Teufel in der Hölle."

Engel und Teufel, Licht und Finsternis. Menschen, die wie Shakespeares Richard III. den ausdrücklichen Vorsatz fassen, Bösewichte zu werden, sind — zur Ehre unseres Geschlechtes sei es gesagt — doch selten. Viele Ungerechtigkeiten und Mißgriffe geschehen trotz besten Willens aus Irrtum, aus Unverstand, so daß selbst die Guten sich als Widersacher des Guten erweisen können, eine Beobachtung, die dem hl. Augustinus[1] Anlaß zu der scharfsinnigen Bemerkung gab: Gott führe seine Ratschlüsse, wenn die Guten ihnen widerstrebten, durch die Bösen aus. Das ist es ja auch, was die Heilung der menschlichen Schäden so schwierig macht, daß ihrer Behebung sich nicht nur böser Wille entgegenstellt, sondern vielfach auch irrige, aber aufrichtige Überzeugungen.

Indessen darf man diese Irrtumsfähigkeit, besonders auf sittlichem Gebiete, auch nicht übertreiben. Vor allem sind die Haupt- und Grundzüge des natürlichen Sittengesetzes, ähnlich wie die ersten Grundsätze der theoretischen Vernunft, mit solcher Klarheit unserem Geiste eingeprägt (5 Mos. 30, 11—14; Röm. 2, 14 15), daß darin ein Irrtum geradezu ausgeschlossen erscheint. Wir finden diese Grundzüge im wesentlichen umschrieben im Dekalog, sofern wir von seinen positiv-rechtlichen Bestimmungen absehen. Damit ist aber die Erkenntnis des Sittengesetzes im allgemeinen so weit gesichert, daß ein menschenwürdiges Leben möglich ist. Gelegentliche Abweichungen mögen im Einzelfalle zu beklagenswerten Verirrungen und Katastrophen führen, erschüttern oder gefährden aber nicht Bestand und Gedeihen der menschlichen Gesellschaft.

Sodann ist der Mensch für die Erkenntnis des Sittengesetzes und die Bildung seines Gewissens nicht nur auf seine eigenen Verstandeskräfte angewiesen. Hineingestellt in den gewaltigen Strom der Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, empfängt er durch Erziehung und Unterricht mühelos eine Menge von sittlichen Einsichten, die er ohne fremde Hilfe nur schwer und unvollkommen erlangen würde. So erwirbt er ja auch in den andern Wissenszweigen unter der Leitung trefflicher Lehrer viele und wertvolle Erkenntnisse in kurzer Zeit, weil ihm die Ergebnisse der vergangenen Gedankenarbeit fertig dargeboten werden; er braucht sie nicht erst zu finden, sondern sich nur anzueignen, nur nachzudenken. Wo eine solche Unterweisung ganz oder teilweise fehlt, wie bei erzieherisch verwahrlosten Kindern, ist große Nachsicht im Urteil und in der Behandlung geboten.

[1] Enchiridion c. 101; Migne, P. lat. 40, 279.

Die göttliche Vorsehung hat aber den Menschen nicht seinen rein natürlichen Kräften überlassen, sondern ihm überdies in der katholischen Kirche eine Führerin auch auf dem sittlichen Gebiete gegeben, deren Leitung zwar nicht bis in die letzten Anwendungen des praktischen Lebens hinabreicht, ihm aber die Grundsätze ungetrübt vermittelt, nach denen er sich zurechtfinden kann.

Darüber hinaus leistet die Moraltheologie für die genauere Erkenntnis des Sittengesetzes wichtige Dienste. Nicht unter dem Druck des Augenblicks und der drängenden Entscheidung, sondern mit der Ruhe und der Sachkunde der Wissenschaft untersucht sie die möglichen Verwicklungen und strebt im freien Spiel der Rede und Gegenrede nach einer klaren, sichern Lösung. Alsdann sammelt sie systematisch die Ergebnisse ihrer Forschung und hält die Antworten für die Anwendungsfälle bereit. Ihr Ziel ist wohlgemerkt die Erkenntnis und Darlegung der objektiv gültigen Moral, d. h. sie will lehren, wie ein richtig gebildetes Gewissen in dieser oder jener Lage handeln müsse. Daß der Mensch seinem Gewissen folgen muß, auch wenn es in gutem Glauben irrt, braucht nicht in jedem Fall eigens beigefügt zu werden, da dieser Grundsatz aus dem allgemeinen Teil der Moral als bekannt vorausgesetzt wird. Natürlich kann die Theorie nie die ganze Fülle des Lebens erschöpfen, und so wird es der Moraltheologie, wie jeder andern Wissenschaft, bis zum Jüngsten Tag an Stoff und Streitfragen nicht fehlen. Aber wenn auch die Vervollkommnung der sittlichen Erkenntnis hienieden niemals einen absoluten Abschluß finden wird, so ist sie doch eine Aufgabe, an der der Mensch unablässig arbeiten muß.

Ferner ist ein irriges Gewissensurteil wohl zu unterscheiden von jenen Ausflüchten und Vorwänden, mit denen der Mensch sein sündhaftes Tun vor sich und andern zu entschuldigen sucht. Das Gewissen ist Gesetz, nicht Willkür. Wir können uns nicht nach Belieben das Gewissen bilden, daß wir unsern Nächsten töten, verführen, betrügen und bestehlen dürfen. Das Gewissen versagt uns da den Glauben. Denn wir stehen unter, nicht über dem Gewissen; wir können seinen Einspruch überhören, aber nicht aufheben. Somit findet die Freiheit des Gewissens an seiner eigenen Gesetzmäßigkeit Schranke und Sicherung gegen Mißbrauch.

Und endlich, wenn auch der einzelne berechtigt und verpflichtet ist, seinem Gewissen zu folgen, so ist die menschliche Gesellschaft doch nicht wehrlos allen Verirrungen und Absonderlichkeiten der jeweiligen Gewissensentscheide preisgegeben. Wenn Brutus wirklich zu der ehrlichen Überzeugung gelangt sein sollte, er müsse zur Rettung der Republik Cäsar umbringen, so war dieser deshalb nicht verpflichtet, sich umbringen zu lassen. Er konnte den Angreifer in der Notwehr niederstoßen oder durch rechtzeitiges Einsperren der Verschwörer ihrem Anschlag zuvorkommen.

Ob und inwieweit man auf das irrige Gewissen der andern schonende Rücksicht nehmen soll, ist eine Frage der Klugheit, die nach der Regel zu entscheiden ist, daß höhere, wichtige Güter unter dieser Rücksicht nicht leiden dürfen.

Die ausschlaggebende Bedeutung des Gewissens für die ganze Lebensführung legt dem Menschen die strenge Pflicht auf, für die Richtigkeit seines innern Kompasses Sorge zu tragen. Die Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen und die sittlichen Verirrungen bei andern, das Gewoge der Meinungen und Neigungen in der eigenen Brust, die Gefahr der Selbsttäuschung sowie die bittere Erfahrung von Schuld und Reue mahnen ihn, es mit dieser Aufgabe nicht leicht zu nehmen. Da er für seine Taten verantwortlich ist, so muß er erst recht darüber wachen, daß die Quelle seiner Taten rein und lauter sei. So achtet ja auch der Führer auf der Maschine sorgfältig auf alle Signale und Sicherungen, die eine Entgleisung verhüten und ihn glücklich zu seinem Ziele geleiten sollen.

Eigenes Nachdenken und ruhige Prüfung der Sachlage mit allen ihren Umständen sind das erste und unersetzliche Mittel der rechten Gewissensbildung. Aber der Mensch kann und soll sich dabei auch das Wissen und die Erfahrung der andern zunutze machen. Freilich ist nicht jeder beliebige geeignet und berufen, unser Gewissen zu beraten. Bei ernster Erkrankung überlegen wir uns genau, welchem Arzte wir unsere leibliche Gesundheit anvertrauen. Um wieviel mehr sollten wir uns da um einen guten Berater in Gewissensangelegenheiten bemühen. „Dein Ratgeber sei einer aus Tausenden" (Sir. 6, 6). Der Katholik hat außer dem Lehramt der Kirche in einem erfahrenen Seelenführer einen, wenn auch nicht unfehlbaren, so doch zuverlässigen Berater, dem er folgen darf, sofern nicht schwerwiegende Bedenken im Einzelfall seine Autorität erschüttern.

Bei dieser Gelegenheit sei eine Frage erwähnt, die nicht selten auch von Gutgesinnten gestellt wird. Es ist unleugbar: Das Wissen vermehrt, wie den Schmerz, so auch die Verantwortung (Pred. 1, 17 18). Ist es deshalb nicht besser, in der Unwissenheit und damit in der Freiheit zu bleiben und andere darin zu belassen? Ist die Klage der Kassandra nicht berechtigt: „Nur der Irrtum ist das Leben, und das Wissen ist der Tod"? Und was nützt die höhere Erkenntnis, wenn der sittliche Wert des Menschen einzig von der Treue gegen das subjektive Gewissen abhängt, mag dieses noch so unwissend und irrend sein?

Allerdings, die zunehmende Erkenntnis vermehrt die Last der Verantwortung; das Wissen zerstört die Privilegien der Unwissenheit. Aber in der Frage der Gewissensbildung haben wir meist gar keine Wahl, ob wir

wissen wollen oder nicht. Sagen wir es offen heraus: So groß die Vorteile der Unwissenheit oder Dummheit sein mögen — es hat Genies gegeben, die in Stunden der Niedergeschlagenheit, wenn sie unter dem Fluch ihres Reichtums seufzten, sich gewünscht haben, als Flachköpfe geboren zu sein —, man kann sich die Dummheit nicht geben, wenn man sie nicht hat; denn das stets wachsame Gewissen drängt selbst auf Klärung seiner Fragen und Bedenken. Man kann die Wahrheit und den Irrtum verbreiten, aber die naive Unwissenheit können zwar besondere Umstände bewahren lassen, nie vermag man sie sich oder andern zu schenken.

Sodann ist es doch eine einseitige Betrachtung, in der höheren Erkenntnis nur die Belastung durch eine größere Verantwortung zu sehen. Es gibt auch Vorteile des Wissens. Vor dem Lichte der Wahrheit zerrinnen die Nebel des Wahns, die nicht nur den Geist umdüstern, sondern auch das Herz in unwürdige Fesseln schlagen. „Die Wahrheit wird euch frei machen", hat Christus gesagt (Joh. 8, 32). Wir brauchen dabei nur an die Nacht des Heidentums zu denken, aus der uns das Christentum erlöst hat. Zu welchen Grausamkeiten hat nicht das Heidentum die Menschheit geführt, daß selbst Eltern ihre eigenen Kinder im Molochsdienste den Götzen opferten! Aber auch viele Christen werden von Zweifeln und Ängsten gequält, weil sie nicht genügend unterrichtet sind und Pflichten sehen, wo Gott Freiheit gelassen hat. Das Wissen lehrt also zwar manche Pflichten, die wir bis dahin nicht erkannt hatten, aber befreit zugleich von vermeintlichen Pflichten und unbegründeten Bedenken. Es gibt uns zugleich Waffen in die Hand, mit denen wir den Kampf des Lebens leichter und sicherer bestehen können.

Überdies ist es nicht die Aufgabe des Menschen, der Verantwortung und dem Kampfe auszuweichen, sondern im Vertrauen auf die göttliche Hilfe nach möglichster Vollkommenheit zu streben. Es gehört zu seinen vornehmsten Pflichten, seinen Geist zu bereichern und dem ewigen Urbilde immer ähnlicher zu gestalten. Gott aber will einen Dienst im Geiste und in der Wahrheit (Joh. 4, 24). Gewiß ist die Tugend eines naiven Kindes leichter und glücklicher als die eines großen Gelehrten, aber auch unerprobter, unbewußter und weniger verdienstlich. Treffend bemerkt Hieronymus: „Zwischen der erleuchteten Heiligkeit und der heiligen Einfalt ist ein Unterschied wie zwischen Sonne und Sternen." [1] Gründliches

[1] Solent nonnulli quaerere, utrum doctus sanctus et simplex sanctus eandem mercedem habeant ... Tantum ... inter eruditam sanctitatem et sanctam rusticitatem, quantum coelum distat et stellae. In Dan. 12, 3; Migne, P. lat. 25, 576.

Wissen erweitert unsern Blick, läßt uns die Größe Gottes tiefer erkennen und lehrt uns, ihn immer mehr zu lieben; es befähigt uns auch, unsern Mitmenschen Führer und Helfer zu sein. Nicht umsonst hat sich Christus das Licht der Welt genannt. Das Licht erreicht zunächst und zumeist die Gipfel der Berge; es dringt nur mühsam und spärlich in dunkle, dumpfe Kellergrüfte.

Es ist daher kein bloßer Zufall, wenn die großen Heiligen der Kirche auch geistig hochstehende Persönlichkeiten gewesen sind, wobei man freilich geistige Größe nicht mit wissenschaftlicher Fachbildung verwechseln darf. Die ernste Beachtung der Einsprechungen des Gewissens führt naturgemäß zu einer stets höheren und allseitigeren Vollendung der Seele, wie ja auch die Hand des Künstlers desto geübter wird und immer Herrlicheres schafft, je genauer sie den Eingebungen seines Genius folgt. Dabei bleibt bestehen, daß das Wissen an sich noch keinen sittlichen Wert begründet. Die Vollkommenheit liegt nicht in dem Wissen des Verstandes, sondern in der Treue des Willens gegen die Mahnungen des Gewissens. Nicht Wissen, sondern Gewissen entscheidet über den Wert des Menschen[1]. Es bleibt ferner bestehen, daß das Wissen auch Unheil anrichten kann und wir deshalb dem Nächsten ein Wissen vorenthalten müssen, das ihm nur schaden und seinen Irrtum in Schuld verwandeln würde. Freilich für die öffentliche und amtliche Lehrtätigkeit gilt der Satz, daß der Lehrer für die Wahrheit Zeugnis geben muß, mögen auch einzelne oder auch viele seinen Mahnungen nicht nachkommen und dadurch eine Schuld sich zuziehen, der sie ohne die Belehrung nicht verfallen wären (Joh. 9, 41; 15, 22).

Die Pflicht des Menschen, seinem Gewissen zu folgen, begründet den Anspruch gegen die andern, ihm sein Gewissen nicht zu verwirren. Wer die Gewissen verwirrt und verbildet, frevelt schlimmer als einer, der die Wegweiser an den Straßenkreuzungen verstellt. Das gilt besonders hinsichtlich der Eltern, Lehrer und Erzieher. Sie können nicht vorsichtig und behutsam genug vorgehen, wenn es sich um die Unterweisung in sittlichen Dingen handelt. Ein mißverständlicher Ausdruck, eine Übertreibung, ein schiefer Vergleich können das Gewissen eines Menschen auf Jahre hinaus ängstigen und irreführen.

---

[1] S. Augustinus: Mores autem nostri non ex eo, quod quisque novit, sed ex eo, quod diligit, diiudicari solent. Epist. 155, n. 13; Migne, P. lat. 33, 672. Qui novit, quomodo ista defendat, doctior est, non fidelior. Serm. 240, 1; Migne, P. lat. 38, 1131. Wenn Origenes einen Irrtum in der Lehre für schlimmer hält als eine sittliche Verirrung (In Mt. n. 33; Migne, P. gr. 13, 1644), so meint er damit den schuldbaren Irrtum im religiösen Glauben, weil ein solcher Irrtum die Grundlage der Rechtfertigung des Menschen zerstört. Ohne diese notwendige Einschränkung wäre auch seine Ansicht, daß Irrtum im Glauben und Unschuld des Herzens unvereinbare Gegensätze seien, als falsch und ungerecht zu bezeichnen.

Zuweilen findet man bei Kindern und Jugendlichen gänzlich verbildete Gewissen, die zwischen Gebotenem und Empfohlenem, schwerer und läßlicher Sünde nicht zu unterscheiden wissen. Sie stellen Sonntagsmesse und Nachmittagsandacht auf eine Stufe und sehen in jeder Unterlassung einer Gebetsübung und in jedem Verstoß gegen den Anstand oder gegen die Tagesordnung der Erziehungsanstalt gleich eine Sünde. Andere halten jede Lüge, jedes Naschen für eine schwere Sünde. So fühlen sie sich überall von Todsünde und Hölle bedroht und kommen wohl gar zu der Ansicht, ein Leben ohne schwere Sünde sei praktisch unmöglich, eine Ansicht, die für das sittliche Leben von verhängnisvollen Folgen ist.

Die Gewissensverwirrung ist natürlich besonders groß auf sexuellem Gebiet, wo zudem eine ängstliche Scheu den Mut zum Fragen benimmt und infolge von Unkenntnis rein natürliche Vorgänge leicht zu Ungeheuerlichkeiten gesteigert werden, unter deren Druck die Seele fast verzweifelt. Wie oft wird hier der einfache und einleuchtende Grundsatz, daß eine schwere Sünde nur mit klarer Erkenntnis und mit freiem bösem Willen möglich ist, völlig außer acht gelassen. Durch eine übertriebene Prüderie kann die Erziehung endlich in eine Richtung geleitet werden, die geradezu manichäische Züge annimmt und das ganze Gebiet des Sinnlichen als ausschließliche Domäne des Teufels betrachtet.

Es ist die wichtige, aber auch schwierige Aufgabe des Erziehers, in kluger Weise Gewissensverbildungen vorzubeugen. Er bedenke, daß das, was ihm selbstverständlich, den Kindern noch lange nicht klar ist, und lasse sich daher die Mühe der Wiederholung nicht verdrießen, wie ja auch der göttliche Heiland die gleichen großen Wahrheiten in immer neuer Form vorgetragen hat, damit sie endlich in das Verständnis seiner Zuhörer eingingen. Dabei scheue er sich nicht, der Freiheit des Gewissens eine Bahn zu brechen, selbst auf die Gefahr hin, daß Leichtfertige diese Freiheit mißbrauchen. Es ist immerhin besser, daß die Menschen aus Leichtsinn läßliche Sünden, als daß sie aus irrigem Gewissen schwere begehen. Natürlich ist zu beachten und zu betonen, daß die Erklärung einer Sünde zur läßlichen keineswegs eine Gutheißung oder Gestattung derselben bedeutet, da auch die läßliche Sünde unter allen Umständen zu fliehen ist.

Im allgemeinen meide es der Erzieher, bei Kindern viel mit dem Begriff der Sünde zu arbeiten, zumal in den Jahren, in denen sie nach normaler Erfahrung einer schweren Sünde kaum fähig sind. Das Motiv der Furcht sollte nicht im Vordergrund stehen, sondern nur in Reserve gehalten werden; denn nichts

verwirrt das Gewissen eines Kindes so sehr als ein dauernder Angstzustand. Gott sollte den Kindern als der liebende Vater der Bergpredigt, nicht als der gestrenge Gesetzgeber von Sinai unter Blitz und Donner erscheinen und dargestellt werden. Es macht auf den Kinderfreund einen peinlichen Eindruck, wenn er die Kleinen z. B. vor der heiligen Kommunion Gebete sprechen hört, die höchstens für ganz große Sünder passen, anstatt daß bei Kindern alles auf Vertrauen und Liebe eingestellt sei. Es gibt doch Gott Dank unter diesen Kleinen viele, die überhaupt noch keine Todsünde begangen und auch noch keinen rechten Begriff von Reue haben. Über die Erbsünde aber kann niemand Reue erwecken.

Das Verlangen, Klarheit über seine Rechte und Pflichten zu erhalten, darf nicht als Neugierde, Stolz oder Anmaßung ausgelegt werden. Es ist ein Menschenrecht, das von niemand verkümmert werden darf. Wenn man es beklagt, daß die Jugend sich so oft an trüben Quellen Aufklärung über Fragen sucht, die ihr Gewissen quälen, so liegt der Grund vielfach in der Enttäuschung, die sie bei Fragen an der rechten Stelle erlebt hat. Nichtssagende, ungenügende oder barsch abweisende Antworten können eine Seele, die mit inneren Zweifeln ringt, nicht befriedigen.

In religiösen Genossenschaften kommt es mitunter vor, daß ihre Mitglieder über Umfang und Art ihrer Verpflichtungen nicht genügend unterrichtet sind und dadurch in mancherlei Gewissensnot geraten. Die Zweifel beziehen sich besonders auf die Tragweite der Gelübde und Regeln, auf die Tugend des Gehorsams und die vermögensrechtlichen Verhältnisse. Das Verlangen nach Klarstellung wird dabei bisweilen als ein Zeichen von Mißtrauen oder Unvollkommenheit angesehen. Und doch hat jeder Mensch ein unweigerliches Recht darauf, zu wissen, wozu er verpflichtet und wozu er nicht verpflichtet ist. Überdies ist solche Unklarheit häufig eine Quelle späterer Konflikte und Verdrießlichkeiten, während allseitige Klarheit und Offenheit das gegenseitige Vertrauen und die Liebe zum Berufe fördert.

Der Einblick in die Rechte und Pflichten des Gewissens lehrt uns in den Fragen des Lebens leicht die notwendigen Folgerungen ziehen. Zwei dieser Folgerungen von allgemeiner Bedeutung seien noch hervorgehoben.

Da auch die Erforschung der Wahrheit unter der Leitung des Gewissens steht, so ergibt sich eine wichtige Nutzanwendung für die vielumstrittene Frage der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft, die man so oft gegen die katholische Wissenschaft ins Feld geführt hat. Daß es eine absolute Voraussetzungslosigkeit der Erkenntnis nicht gibt und nicht geben kann, darüber besteht unter allen, die über den Gegenstand ernstlich nachgedacht haben und nicht auf Schlagwörter eingeschworen sind, völlige Übereinstimmung. Der Gelehrte kann ebensowenig wie jeder andere Mensch aus seiner Haut heraus; er steht unter dem Einfluß der erhaltenen Er-

ziehung und seiner Umgebung und ist diesen Einflüssen um so mehr ausgesetzt, je weniger er sich ihrer bewußt ist. Die sich ihrer Freiheit so laut rühmen, sind meist die allerunfreiesten. Was man aber von jedem Menschen und daher auch von jedem Gelehrten verlangen muß, ist, daß er subjektiv nach bestem Wissen und Gewissen nach der Wahrheit strebe. Dazu ist auch der katholische Gelehrte nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet. Daß der Wille zur Wahrheit gegenüber unangenehmen Tatsachen nicht immer bei allen standhält, ist zuzugeben, soll aber auch in den andern Lagern vorkommen.

Wieviel bei der Ermittlung der Wahrheit von der Gewissenhaftigkeit des Forschers abhängt, das bedarf keiner näheren Ausführung. Die ganze Schwindelwissenschaft unserer Tage mit ihrer Phrasenherrlichkeit wäre in einem Augenblick wie weggeblasen, wenn die Menschen es mit ihrem Gewissen ernst nähmen.

Die Ehrfurcht vor dem Gewissen bestimmt auch die Haltung des Katholiken gegenüber den Andersgläubigen. Es bestehen über diesen Punkt bei den Protestanten sehr merkwürdige und schiefe Auffassungen, als ob die Katholiken irgend jemand verleiten wollten oder dürften, gegen sein Gewissen zu handeln.

So sagt z. B. der Schriftführer der „Hochkirchlichen Vereinigung", der evangelische Pfarrer H. W. Mosel: „Wir sind und bleiben evangelisch . . . ‚weil es weder sicher noch geraten ist, etwas wider das Gewissen zu tun'. Denn es wäre nicht nur ein sacrificium intellectus, was wir zu bringen hätten, sondern es hieße unser evangelisches Gewissen vergewaltigen, wollten wir das römisch-katholische Dogma, dem gegenüber es bloß ein Ja oder Nein und kein Handeln und Kompromisseln gibt, mit der Preisgabe unseres evangelischen Glaubensbesitzes erkaufen. Daraus folgt, daß wir auf kirchlich-dogmatischem Gebiet zu keiner wirklichen Verständigung mit dem römischen Katholizismus kommen können, und daß alle von gutmeinenden, aber unklaren Köpfen daran gewendeten Bemühungen vergebliche Liebesmüh' sind." [1]

Die „unklaren Köpfe" dürften weit weniger im katholischen Lager als bei den andern zu suchen sein. Ein Protestant darf nach katholischer Lehre erst dann zur katholischen Kirche übertreten, wenn er innerlich von der Wahrheit ihrer Lehre sich überzeugt hat. Ein bloß äußerlicher Übertritt wäre verwerflich und vor Gott kein Verdienst, sondern Sünde. Solange der Protestant an die Wahrheit seiner Religion glaubt, ist er nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet, Protestant zu bleiben, und er

[1] „Die Hochkirche" 1921, Nr. 11, S. 334 (Sperrungen wie im Original).

kann trotz seines Irrtums sein Heil wirken, wenn er getreu nach seinem Gewissen lebt; ja, er kann noch höher in den Himmel kommen als viele Katholiken.

Wenn die Katholiken die Hoffnung auf eine Wiedergewinnung der Andersgläubigen nicht aufgeben und darum nach Christi Beispiel beten (Joh. 17, 21), so denken sie sich diese Wiedergewinnung nicht durch äußere Vergewaltigung (auch wenn sie die Macht dazu hätten), sondern auf dem Wege innerer Erleuchtung und Überzeugung. Bis dahin müssen wir einander in Geduld und Liebe ertragen und dem fremden Gewissen gestatten, was wir für das eigene fordern.

Wer aufmerksamen Geistes die Lehre über das Gewissen durchdenkt, wie sie in Übereinstimmung mit der unbefangenen Vernunft von der katholischen Kirche klar vorgelegt wird, der muß darin ein Moment der Versöhnung erkennen, das alle Menschen verbindet. Diese Lehre ist geradezu die hohe Schule der echten Toleranz; sie vereinigt alle Menschen, so sehr sie auch durch Dogmen und Meinungen getrennt sind, in der Einheit der großen Aufgabe, ihr Gewissen zu läutern und nach seinen Weisungen zu leben. Denn so überragend die Bedeutung des Gewissens, ebenso wichtig ist es, daß ein jeder über die Richtigkeit seines Gewissens wache. Wir müssen das Instrument erst stimmen, daß es einen klaren und reinen Klang gibt, und dann nach seinem Rhythmus den Gang unseres Lebens einstellen.

Zwar werden wir es auf Erden nie dahin bringen, daß niemals ein Hauch von Zweifel oder Untreue unser Gewissen trübt; aber in dem Streben nach diesem hohen Ziele erfüllen wir das Gebot der Vollendung, das Gott in unsere Natur hineingelegt hat. Der Weg zur Größe und Heiligkeit führt über den Gehorsam gegen das eigene Gewissen. Wie wir uns zu seinen Einsprechungen verhalten, davon hängt für uns Wert oder Unwert, Fluch oder Segen ab. Gewissenhaftigkeit ist der Inbegriff aller Tugenden, zugleich auch die Grundlage des inneren Friedens und des wahren Glücks. Denn das ist unser Ruhm, das Zeugnis unseres Gewissens, daß wir in Einfalt des Herzens und Aufrichtigkeit vor Gott, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in der Gnade Gottes in dieser Welt wandeln (2 Kor. 1, 12).

Max Pribilla S. J.

Besprechungen.

Religionsphilosophie.

Der Wandel in Gottes Gegenwart. Von Alois Mager O. S. B. Eine religionsphilosophische Betrachtung. (83 S.) Augsburg-Stuttgart 1921, Filser.

Die erwachende Anteilnahme an religiösen Fragen zeigte sich auch anläßlich der Erörterung über den Wandel in Gottes Gegenwart, der mit einem wissenschaftlichen Aufsatz P. Lindworskys in dieser Zeitschrift einsetzte. Die Schrift P. Magers knüpft daran an. Der Beuroner Benediktiner, der durch seine Zeitschriftaufsätze schnell in der mystischen Forschung sich bekannt gemacht hat, anerkennt im wesentlichen die Bedenken Lindworskys gegen gewisse Fassungen in dem vielgenannten Hockschen Büchlein.

Allerdings sei es „die Frucht reicher, langjähriger Erfahrungen auf dem Gebiete des gewöhnlichen und mystischen Gebetslebens". Aber es könne doch „der Zweifel nicht ganz unterdrückt werden, ob die theoretische Fassung und Deutung immer das Richtige traf. Ungenauigkeiten und Fehlgriffe in der psychologischen Auswertung des immerwährenden Wandels in Gottes Gegenwart können aber die vielen, die keinen Einblick in die Erfahrungen haben, auf falsche Spuren führen" (82). Diese Gefahr ist schon vorher (71—77) im Sinne Lindworskys näher dargelegt worden: „Wer wähnte, der Wandel in der Gegenwart Gottes bestände in dem Wachrufen und dauernden Festhalten der Gottesvorstellung, der erschöpfte bald seine Nervenkraft und geriete schließlich in Zustände, die ins Gebiet der Psychopathologie gehören" (77). — Der Gottesgedanke als Begriff und Vorstellung ist wohl Ausgangs-, aber nicht Zielpunkt des seelischen Wandelns vor Gott. Er soll nur und muß Mittel sein, um die Seele zur inneren Gebetshaltung zu wecken.

Auch bezüglich der von Hock vorgeschlagenen Übung, sich Gott an einer bestimmten Stelle im Raum vorzustellen, trägt Mager dem Bedenken Lindworskys Rechnung; meines Erachtens nicht genug. Auch für Anfänger bedeutet die äußere Lokalisierung eine Belastung der Nerven; sie lenkt ferner den inneren Sinn ab von der Richtung, in der das seelische Wachstum der Gottesnähe liegt. Gott in uns gegenwärtig zu fühlen, das ist der tiefste Ausdruck der Gnadenwirklichkeit. Die großen Wandler in Gottes Gegenwart sind zumeist diesen Weg gegangen. Für die Ausgestaltung solch eines Gefühles des innersten Gegenwärtigseins liegen in unserer Seele feine Kräfte bereit. Sie verdienten eine psychologische Untersuchung.

Mit Recht will Mager aber nicht bei der Kritik stehen bleiben; es muß gezeigt werden, welche Auskunft uns denn die Psychologie über die „psychologische Möglichkeit des immerwährenden Wandels in Gottes Gegenwart" gibt (Kap. II). Diese positive Seite hatte Lindworsky beiseite gelassen; und es wurde ihm wohl

— ganz ohne Recht — so ausgedeutet, als anerkenne er diese so wichtige aszetische Übung überhaupt nicht. Mager stellt sich die Frage: „Wie aber vollzieht sich der immerwährende Wandel in Gottes Gegenwart? Welches sind die psychologischen Vorgänge in einer Seele, die in Gottes Gegenwart wandelt, und in welcher Reihenfolge spielen sie sich ab? (43.)

Drei Bedingungen werden genannt: 1. eine wirkliche, „in erster Linie wertbetonte, glaubensmäßige Gotteserkenntnis" (47). „Der Gedanke an Gott kann nur dann den Wandel in Gottes Gegenwart begründen, wenn seine Wertseite möglichst wirksam in den Vordergrund des Bewußtseins tritt" (46). Die 2. Bedingung ist die innere Gebetshaltung der Seele: „Damit der Gottesgedanke als Motiv tatsächlich wirksam wird, darf er nicht bloß erkenntnismäßig im Bewußtsein bleiben. ... Ohne innere Gebetshingabe der Seele an Gott bleibt der Wandel in der Gegenwart Gottes ein unnützes Bemühen, eine unwürdige Täuschung" (51). — Aber auch die innere Gebetshaltung bildet nicht den Zielpunkt des Wandelns vor Gott. „Alles zielt vielmehr darauf ab, die Seele zum Wollen und damit zur natürlichen und übernatürlichen Selbstverwirklichung in und durch Gott anzuregen. Zur Auslösung dieses Wollens kommt es aber erst im vollen Sinne durch die Akte, die wir als Abtötung, Selbstentsagung, Selbstverdemütigung kennen" (74). — „Eine derartige systematische und folgerichtige Erziehung zum Wollen muß eine Selbstverwirklichung des Geistes zur Folge haben, die nach und nach jene Stufe erreicht, wo eine unmittelbare, erfahrungsmäßige Erkenntnis des in der geistigen Seele wirkenden Gottes stattfindet." Der Wandel in Gottes Gegenwart ist also Weg und Vorstufe der Mystik (59). Diese „Zuständlichkeit der Seele als reinen Geistes wird sich in einem geistigen Gefühle äußern müssen".... Und dieses geistige Gesamtgefühl wird „zum nie sich erschöpfenden Ursprung der machtvollsten Motive für zielbewußtes, folgerichtiges Handeln, das allein Persönlichkeiten bilden und vollenden kann" (66). „Wer die innere Gebetshaltung und jenes geistige Gefühl zu unterhalten weiß, auch wenn er gedanklich-vorstellungsmäßig mit andern Dingen beschäftigt wäre, wandelt wahrhaft in der Gegenwart Gottes" (75).

Das Büchlein will aber mehr als nur die psychologische Möglichkeit des Wandelns in Gottes Gegenwart dartun; es will die „Objektive Berechtigung des immerwährenden Wandels in Gottes Gegenwart" (Kap. II), die Bedeutung dieses Wandels im weitesten Zusammenhang zeigen. Der Begriff „Wandel in Gottes Gegenwart" soll zum Schlüssel werden für die Erkenntnis von Urstand und Sündenfall, von Gottesferne und Heimkehr, vom inneren Ziel des Christenlebens. Da haben wir einen Versuch einer Philosophie der ganzen Menschengeschichte und der Vollendung unter dem Leitgedanken des Wandels in Gottes Gegenwart.

Durch den Sündenfall ist die ursprüngliche Gottvereinigung zerrissen. Diese Gottferne zeigte sich seelisch darin, daß „der Geist von Gott und damit von sich selber als dem eigentlichen Ziel der menschlichen Tätigkeit sich abwendete. Denn mit der Abwendung von Gott und von sich selber unterband der Mensch das in seinem Geist sich offenbarende Wirken Gottes" (21). „Die Menschheit hatte vergessen, daß die Außenwelt nur Mittel, Leiter ist, auf der die Menschenseele zu sich selber und zu dem in ihr wirkenden Gott emporsteigt. ... Nur die nach inneren Zielen gerichtete Tätigkeit findet wahrhaft Gott und ergreift ihn" (23). Darum

die Tragik selbst der gottsuchenden Heiden; sie waren nach außen gerichtet. Die Offenbarung erst brachte Mittel, Wege und Kraft zur „Umstellung der gesamten Weltanschauung". „Die Umstellung der falschen Zielrichtung unserer Tätigkeit und die Rückkehr zu uns selber und zu Gott kann nur einsetzen, wenn der Gedanke an Gott unser Handeln und Wandeln bestimmt. Dieser Gedanke muß immer wirksam im Bewußtsein stehen ..." (42). Aber „so fest hat sich die Menschheit in die Gottfremde eingesessen, daß es trotz bald zweitausendjähriger Wirksamkeit des Christentums noch zu keinem Dauergefühl der Gottfremde und einem Dauerheimweh nach der Gottesnähe in der großen Masse der Menschen kommen konnte" (24). — St. Benedikt hatte das echte christliche Vollkommenheitsideal und damit das Ziel der Menschheit überhaupt in seiner Regel aufgestellt. — Ihr Einfluß trat mit dem Hochmittelalter, mit der Begründung einer christlichen Einheitskultur zurück; gleichzeitig die Schätzung des Wandels in Gottes Gegenwart. Denn der Geist ging wieder in die — allerdings christlich gewordene — Außenwelt. „Eine neue Art von Gottvergessenheit mußte Platz greifen" (33). — Mit der Neuzeit vollends „traten an ihre Stelle (der Benediktinerregel) die neuen aszetischen Anschauungen und Systeme". Sie stellten, „dem geschichtlich vollzogenen Dualismus (Entzweiung von Religion und Zivilisation) Rechnung tragend, die Anweisung zur christlichen Vollkommenheit ebensosehr auf das rein Religiöse wie das bloß Seelische" ein (6). Heute „erwacht wiederum mit elementarer Gewalt die Sehnsucht nach organischer Verbindung von Leben und Religion, von Natur und Übernatur, von Erziehung und Tugendübung" (6). Die Rückkehr zum Ideal der Benediktinerregel wird die Erfüllung bringen. Man will ferner heute „Gott und die Religion" im Innersten der Seele erleben. Es ist im Grunde genommen nichts anderes als der Schrei der Seele nach geistseelischem Leben, wo die Selbstverwirklichung des Geistes in und durch den natürlich und übernatürlich wirkenden Gott ihren Ausdruck in der „gefühlsmäßigen" Wahrnehmung eben dieses in der Seele wirkenden Gottes findet" (78). Systematische, methodische Übung des Wandels in Gottes Gegenwart wäre das Mittel, um die mystische Sehnsucht unserer Zeit zu erfüllen (79). „Mystik und immerwährender Wandel in der Gegenwart Gottes sind unzertrennlich miteinander verknüpft." Wir stehen an den Toren eines mystischen Zeitalters. „Was wir im Mystischen bisher nur an wenigen Einzelpersönlichkeiten beobachten konnten, wird mit der Zeit aus innerer Wesensnotwendigkeit heraus zu einer mehr allgemeinen Erscheinung, zu einem soziologischen Hauptfaktor werden. Die Vorbedingungen dafür lassen sich schon heute mit Händen greifen" (81).

Eine solche Überschau entbehrt nicht der Großartigkeit. Sie reißt eine Frage aus allzu enger Betrachtungsweise heraus. Freilich verliert sie auch oft genug die Tatsachen etwas aus den Augen. Dieser Gefahr ist P. Mager meines Erachtens nicht ganz entgangen. — Zunächst einige theologische Bedenken. Mager unterscheidet wohl nicht genug zwischen Gottvereinigung als der sittlichen Gesamtrichtung des Gott hingegebenen Willens (devotio) und ihrer gefühlsmäßigen Bewußtheit. Das geistige Gefühl der Gottvereinigung, und erst recht seine mystische Erscheinungsform, ist wohl die Edelblüte, die nach dem Lauf der Seelen- und Gnadengesetze aus der sittlichen Gottvereinigung erblüht; beide sind aber nicht einfach gleich zu setzen. Diese Unklarheit macht zumal die Darstellung S. 18—43 nicht genug durchsichtig.

Einige Beispiele: „Ziel jedes Christenlebens ist und bleibt die möglichste Gottvereinigung" (10). Das gilt zunächst nur von der ethischen Gottvereinigung; Mager aber nimmt es von der seelischen; denn er fährt fort: „Als einziger Weg bietet sich uns der Wandel in Gottes Gegenwart." — Das Ziel des Menschen wird genannt: „die innerseelische Vollendung in Gott" (21). „Das Streben nach dem wahren Ziel, zur Gottvereinigung, kann sich nur durch fortwährende Erinnerung an Gott verwirklichen" (17). „Wenn Gottvereinigung das letzte Ziel des Strebens ist, dann kann sie nur in dem geistigsten Teil der Seele stattfinden" (19). — „In der Selbstverwirklichung des Geistes wird dem Wirken Gottes Raum in der Seele geschaffen. Je mehr Gott in einer Seele wirken kann, um so mehr wird er geehrt und verherrlicht" (77; siehe auch 54). — Ähnlich unbestimmt erscheint nun auch der Gegenbegriff, die Abkehr von Gott: „Wir wissen, nach dem Sündenfall befinden wir uns von Geburt aus im Zustand des Ungehorsams. Die äußeren Dinge und sinnlichen Triebe wirken nicht als Mittel, sondern als Ziele und Zwecke auf die geistige Seele" (25). — Ebenso ist die Auffassung von Urstand und Folgen der Erbsünde durch Magers Gesamtauffassung vom Ziel des Menschen etwas in Mitleidenschaft gezogen (20/21 und besonders 41).

Endlich wird das Verhältnis von seelischer Gottvereinigung, mystischer Gottvereinigung und seliger Gottanschauung nicht deutlich, z. B. S. 22: „Es ist klar, daß es in dieser Richtung (nämlich indem der Mensch Gott nicht in sich selber suchte, sondern mit dem nach außen gerichteten Blick) niemals zu einer unmittelbaren Gottverbindung hätte kommen können, die nach christlicher Anschauung das ewige Leben ausmacht."

Alledem liegt Magers psychologische Wesensbestimmung des mystischen Zustandes zugrunde, wie sie schon aus seinen andern Aufsätzen bekannt ist: Denn das entscheidende Interesse für Mager an der Frage des immerwährenden Wandels in Gottes Gegenwart ist doch, daß er hier den Übergang zur Mystik sieht (54). Im mystischen Leben betätigt sich nach Mager die Seele als reiner Geist; „darum nimmt sie sich selber unmittelbar und erfahrungsmäßig wahr, und indem sie sich selber unmittelbar wahrnimmt, erkennt sie mit derselben Unmittelbarkeit alles, was in ihr vorgeht, also das seinerhaltende und gnademitteilende Wirken Gottes". Darin besteht das von den Mystikern so oft genannte erfahrungsmäßige Erkennen Gottes. — Diese Bestimmung des psychologischen Wesens der Mystik kann sich auf manche innere Gründe und auf Äußerungen zumal in den Werken der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz berufen. Da aber P. Mager offenbar daran ist, seine Auffassung in einem eigenen Werk näher darzulegen, wird man eine Würdigung bis dahin verschieben müssen; und auch einige Fragen, die sich bezüglich der Verbindung von Wandel in Gottes Gegenwart und Mystik aufdrängen. Jedenfalls ist sein Versuch einer Wesensbestimmung der Mystik überhaupt der erste wissenschaftliche. Darum ist er sehr ernst zu nehmen, auch wenn er noch nicht gleich in allen Punkten sich an andere wissenschaftliche Erfordernisse angeglichen hätte.

Neben den theologischen erweckt unser Büchlein auch noch geschichtliche Bedenken. Es will scheinen, daß die heidnische (z. B. indische, neuplatonische) Theosophie nicht stimme zu der behaupteten wesentlichen Abkehr der heidnischen Seele von sich und dem Gott in ihr. — Die Stellen in St. Benedikts Regel (im Kap. I: „Benediktinische Frömmigkeit und Wandel vor Gott") werden meines Erachtens dem unbefangenen Leser nicht in dem Grade als das grundlegende Lehrstück für den immerwährenden Wandel in Gottes Gegenwart erscheinen; die Worte Gregors d. Gr. dürfen natürlich nicht als ein geschichtliches Zeugnis über

Benedikt gelten. — Die Wertung des Mittelalters muß befremden. Mager gleitet infolge seiner Auffassung von Mystik allzu schnell am schweren Problem „Religion und Kultur" vorüber; es bleibt fast kein Raum dafür, wenn das eigentliche Ziel der Seele ist, sich auf sich selbst zurückzurichten, kein Raum auch für den großartigen Gedanken der gloria Dei formalis, für die Aufgabe des Menschen, als Priester der Schöpfung diese als Gottesgedanken zum Ruhme des Schöpfers nachzudenken; kein Raum eigentlich auch für den noch größeren Gedanken, das Reich Christi in dieser Welt aufzurichten. Daß eigentlich Abkehr der Seele von der Außenwelt unser Weg sein müßte, und erst im höchsten Grade der mystischen Einigung wieder eine ganz gottgewollte, zielgemäße Rückkehr zur Außenwelt möglich sei, klingt doch übertrieben; es scheint aber aus P. Magers Gedanken zu folgen. — Paßt Franz von Assisi mit seiner gottrunkenen Naturfreude ins System? — Unzureichend ist auch die Einschätzung der „neuzeitlichen" Aszese seit der Renaissancezeit. Gerade die vom hl. Ignatius beeinflußte Aszese suchte die christliche Frömmigkeit zur weltdurchdringenden Kraft zu machen; dieselbe aber hat nicht etwa den Wandel in Gottes Gegenwart vergessen. Es ist schade, daß P. Mager die großen Aszeten des 16. und 17. Jahrhunderts nicht kennt; er würde in ihnen, den hl. Ignatius eingeschlossen, Klassiker des Wandels in Gottes Gegenwart erkennen. Vielleicht gibt sich einmal die Gelegenheit, sie vorzustellen. Das eine Büchlein des unvergleichlichen P. Surin S. J. „Über die Liebe Gottes" (vom Domkapitular Graf Spee bei Kirchheim, Mainz 1886, herausgegeben) wiegt mir die gesamte neuere Literatur über die Übung des Wandels in Gottes Gegenwart auf durch seine Tiefe und psychologische Besonnenheit. Und dann die Namen wie Rodriguez, Scaramelli, Nieremberg, Rogacci, Lancicius, Gonnelieu u. a., um nur einige Jesuiten zu nennen, deren Reihe sich leicht verlängern ließe! — Was Mager von dem nunmehr bevorstehenden Zeitalter der Mystik sagt, ist ja mehr ein Glaube als eine wissenschaftliche Erkenntnis; freilich war solch ein Glaube immer noch die stärkste Kraft im Geistesleben.

Nun sind es aber der Ausstellungen gar viele geworden. Und dennoch wurde die Besprechung nur in freundschaftlicher Hochachtung geschrieben. Hinter dem Büchlein steckt ein starker Geist und ein kühner Wille, und darum läßt es einen nicht so leicht los. P. Mager hat etwas von einem Pionier. Wer sich nur von ängstlicher Behutsamkeit leiten läßt, wird nie der Erkenntnis neue Bahnen weisen. Gerade auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Aszese brauchen wir Bahnbrecher. Derer, die die gebrochenen Bahnen dann ebnen, gibt es immer genug.

Ernst Böminghaus S. J.

Geschichte der Scholastik.

1. Die Philosophie des Mittelalters. Von Prof. Dr. Martin Grabmann. [Sammlung Göschen: Geschichte der Philosophie, III.] kl. 8° (122 S.) Berlin u. Leipzig 1921, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. *M* 6.—

Grabmann schreibt zur ersten Einführung für weitere Kreise der Gebildeten einen Abriß, der gleichwohl viel Eigenes und Wertvolles enthält. Besonders an-

regend ist das Kapitel über die allgemeinen Charakterzüge der Scholastik. In das Bild, welches Baeumker mit Meisterhand entworfen hat, fügt hier Grabmann verschiedene Linien neu ein. Bei dem beschränkten Raum, der zur Verfügung stand, war der Verfasser in vollem Recht, wenn er die allgemeine Entwicklung nur in ihren weitesten Umrissen verfolgte, dafür aber ein möglichst umfassendes Bild vom Lehrgebäude des Aquinaten entwarf. Nur darf zur historisch richtigen Wertung nicht übersehen werden, daß die thomistische Philosophie im Mittelalter durchaus nicht jene führende Rolle spielte, die ihr in späteren Jahrhunderten zufiel. Zeitweilig trat dieselbe sogar stark in den Hintergrund. Erst als Dominikaner und Jesuiten die Summa theologica ihrem theologischen Unterricht zugrunde legten, gewann auch die Philosophie des Heiligen mehr Anhänger. Alleinherrschaft hat sie auch in der späteren Scholastik nie gewonnen.

2. Albertus Magnus. De animalibus libri XXVI. Nach der Cölner Urschrift herausgegeben von Hermann Stadler. Zweiter Band Buch XIII—XXVI enthaltend. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XVI.] gr. 8° (XXII u. 792 S.) Münster 1921, Aschendorff. *M* 100.—

Es ist dem Herausgeber vergönnt gewesen, sein großes Werk noch selbst zu vollenden. Bald nach Veröffentlichung des vorliegenden Bandes hat der Tod ihn allzufrüh seiner Wirksamkeit als Lehrer und Forscher entrissen. Doch die Frucht seiner Arbeit wird fortleben und noch in ferner Zukunft Segen spenden. Jenes Werk Alberts des Großen, das seinen Ruhm über den Kreis der Theologen und Philosophen hinausgetragen hat, liegt nunmehr in mustergültiger Ausgabe vor.

Da der erste Band bereits in dieser Zeitschrift 92 (1917) 591 eingehend besprochen wurde, so beschränke ich mich darauf, einiges aus dem neuen Band hervorzuheben. Er enthält in der Hauptsache die Paraphrase zur aristotelischen Schrift über die Entstehung der Tiere, ferner eine Anzahl von mehr philosophischen Abhandlungen und endlich die am meisten bekannte Aufzählung der einzelnen Tierarten. In diesen letzten Büchern schließt sich Albert an das ältere Werk seines Ordensbruders Thomas von Chantimpré De naturis rerum an, das in einem Auszuge sehr verbreitet war und selbst für die deutsche Literatur Bedeutung gewonnen hat. Vier vortrefflich gearbeitete Indizes: ein Verzeichnis der genannten Autoren, die vorkommenden Eigennamen, ein Sachregister, mit dem ein Glossar verbunden ist, und endlich ein Verzeichnis der arabischen Namen ermöglichen es, aus dem Werk die volle Frucht zu ziehen.

Die naturwissenschaftliche Würdigung muß ich Fachleuten überlassen. Es sei nur auf einige Punkte hingewiesen, die auch weitere Kreise interessieren. Reichen Aufschluß erhalten wir schon über Alberts Persönlichkeit. Der vielgereiste Predigerbruder und Ordensobere steht lebendig vor uns. Bis nach Preußen, Polen, Livland, ja vielleicht bis Esthland führt ihn sein Beruf. Er kennt Dänemark, ja sehr wahrscheinlich Schweden und Norwegen ganz ebenso aus eigener Erfahrung wie Ungarn und Süditalien. Ob bei der Erzählung aus De mineralibus, nach der Albert im Ausland erzreiche Gegenden besucht habe, nicht eher an Schwe-

den als an Spanien zu denken ist? Und überallhin hat ihn der Blick und das Interesse der Naturforscher begleitet. Hirten, Jäger, Einsiedler, Vogelsteller müssen ihm die Geheimnisse erzählen, die sie der Natur abgelauscht haben. Er ist kein rein kompilatorischer Enzyklopädist, wozu man ihn hat stempeln wollen, sondern Gelehrter im besten Sinne des Wortes. Das ganze Wissen, das ein Aristoteles, Galenus, Plinius, Avicenna und viele andere im Laufe der Jahrhunderte über die Lebewesen aufgespeichert haben, führt er uns vor, aber soweit möglich mit durchaus selbständigem Urteil. Wo ihm die Mittel zur Bildung eines Urteils fehlen, referiert er einfach, äußert auch wohl einen Zweifel an der Richtigkeit der Angaben und Erklärung. Wo mit Gründen gestritten wird, stellt er die Ansichten einander gegenüber und entscheidet sich dann mit Angabe der Gründe. Wo er aber selbstbeobachtete Tatsachen anführen kann, da gilt ihm selbst die Autorität eines Aristoteles und Avicenna wenig. Ein „ego autem vidi" wirft alle Spekulation und alle Überlieferung über den Haufen. M. de Wulf hat im letzten Jahre in einem Aufsatz der Revue Néo-Scolastique herausgefunden, daß das philosophische Denken der Teutonen im Gegensatz zu den romano-keltischen Völkern bereits im Mittelalter ganz unscholastisch war: Neigung zum Monismus, Deduktion bis zum Äußersten unter Vernachlässigung der Induktion, Abneigung gegen den Intellektualismus, Vorliebe für Bildersprache und Unklarheit, das Fehlen des rechten Maßes sind die Hauptkennzeichen. Albert ist ihm ein guter Beobachter, aber ein erbärmlicher Philosoph (piètre philosophe). Mit Wissenschaft dürfte ein solches Urteil wenig zu tun haben. Man braucht nur die Tiergeschichte Alberts, das am wenigsten philosophische Buch, sich anzuschauen, um überall den durchaus philosophischen Geist Alberts zu erkennen. Er geht über die Tatsache hinaus und sucht stets nach Erklärung und Verbindung. Wo eigentlich philosophische Fragen auftauchen, wie im 20. und 21. Buch, da hört er die Vertreter anderer Anschauungen, ja vertieft ihre Gründe noch, gibt dann aber ein eigenes, begründetes Urteil ab. Eine Philosophie freilich, die glaubt, vom Throne einer oft unzureichend fundierten Metaphysik die ganze Welt des Wissens regieren zu können, findet man bei Albert nicht, dafür aber eine gesunde Realphilosophie, die der Scholastik späterer Jahrhunderte leider mehrmals abging.

Ungemein reich ist die Ausbeute für die historische Zoologie. Verbreitung, Lebensgewohnheit der verschiedenen Tiere jener Zeit sind auf Grund einer ebenso umfassenden wie scharfsinnigen Beobachtung gekennzeichnet. Dazu kommen die kulturgeschichtlich so ungemein lehrreichen Angaben. Ich denke an die Kapitel über die Falkenzucht, über Hunde- und Pferdezucht, über die Krankheiten der Tiere und ihre Behandlung, über die Walfischjagd. Köln ist Markt für Walfischleder, Augsburg ein hervorragender Sitz des Gerbereigewerbes. Glaube und Aberglaube des Volkes lernen wir kennen, Tiernamen in der Mundart des Mittelrheins tauchen vor uns auf. Den ungeheuren Einfluß arabischer Wissenschaft können wir mit Händen greifen. Jedes Kapitel ist so Zeuge nicht nur für Alberts überragenden Geist, sondern auch für die Kulturweite und Kulturfreude des Mittelalters.

3. D. Thomae Aquinatis De essentia et potentiis animae in generali quaestiones Summae theologicae I 75—77 una cum Guilelmi de la Mare Correctorii articulo 28. Edidit, adnotavit, praefatus est D. Dr. Bernardus Geyer [Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasc. XIV]. 8° (XX u. 66 S.) Bonn 1920, Hanstein. *M* 4.50

Das von G. Rauschen begründete Florilegium Patristicum hat unter der Leitung des neuen Herausgebers Br. Albers eine sehr erfreuliche Erweiterung erfahren. Es sollen in Zukunft neben Vätertexten auch wertvolle Abhandlungen aus der so reichen mittelalterlichen Theologie Aufnahme finden. So hat B. Geyer unlängst drei Fragen aus der Summa theologica veröffentlicht und erläutert, in denen ganz besonders charakteristische Punkte der thomistischen Seelenlehre behandelt werden: das Wesen der Seele, ihr Verhältnis zum Leibe und das Wesen und Verhältnis der Seelenfähigkeiten zur Seelensubstanz.

Geyer verfolgt die ausgesprochene Absicht, das historische Verständnis des Aquinaten zu vermitteln und dadurch den Weg zu bahnen zu einer gerechten Würdigung, die Eigengut und selbständige Verarbeitung von einfach Übernommenem scheidet. Er kennzeichnet in der Einleitung die vorhandenen Strömungen, weist überall, soweit dies heute möglich ist, die Quellen nach, führt durch Titelangabe, Hinweis auf parallele oder entgegenstehende Ansichten in das Verständnis der einzelnen Artikel. Als Textgrundlage hat er mit Recht die Editio Leonina gewählt.

In der q. 77 hätte der Verfasser auf eine Hauptquelle hinweisen können, nämlich die Abhandlung De potentiis animae des jungen Thomas, die echt sein dürfte.

Zum Schluß sei ein Wunsch ausgesprochen. Man möge nicht dabei stehen bleiben, nur gedrucktes Material aufzunehmen. Es wäre sehr lohnend, auch einige besonders wertvolle kürzere Abhandlungen und Fragen aus dem in Handschriften so reich erhaltenen Schatze mittelalterlicher Theologie in das Florilegium aufzunehmen.

4. Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Von Dr. Georg Heidingsfelder, Professor der Philosophie in Eichstätt. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXII, Heft 3—4.] gr. 8° (XVI u. 152 S.) Münster 1921, Aschendorff. *M* 38.50

Ein eigenes Geschick waltet nicht selten auch über wissenschaftlichen Forschungen. Nachdem P. Duhem in Albert von Sachsen, einem deutschen Magister, der um die Mitte des 14. Jahrhunderts in der Pariser Artistenfakultät lehrte, einen Vorläufer der neueren Physik gefunden hatte, wies A. Dyroff darauf hin, daß der ungedruckte Ethikkommentar Alberts unter Umständen größere Bedeutung haben könnte. War ja Albert später bei Papst Gregor XI. als Determinist verklagt. G. Heidingsfelder hat nun in einer verdienstvollen Arbeit diese Aristoteleserklärung Alberts eindringend untersucht. Das Ergebnis ist überraschend: Im Gegensatz zu den naturphilosophischen Schriften Alberts, die in Frageform gekleidet sind, ist diese Commentatio modo expositionis nichts anderes als eine bis in die Einzelheiten abhängige Kürzung der Expositio super decem libros ethicorum Aristotelis,

welche den einige Jahrzehnte vor Albert lebenden Engländer Walter Burleigh zum Verfasser hat.

Ist somit dieses Werk Alberts problemgeschichtlich so gut wie wertlos, so eröffnet es doch einen recht interessanten Einblick in die Art der Aristoteleskommentierung jener Zeit. Heidingsfelder hat alles getan, mit Hilfe zeitgenössischer Quellen diese Methode der Kommentierung uns nahe zu bringen. Alles geht darauf aus, den Gedanken des Stagiriten aufzufinden und bis ins einzelne zu gliedern. Heutzutage mag uns dieser Kettenpanzer der Divisionen, Distinktionen und Syllogismen mit seinen hundert Gliedern und Ringen mit Recht eher als Hemmung denn als Förderung des Forschens erscheinen, eine vergangene Zeit fühlte sich wohl in ihm, wie die Ritter in ihrem Panzer und Stahlhelm. Und sie hat ein Recht darauf, in ihrem wissenschaftlichen Streben verstanden und gewürdigt zu werden. An klarer, kurzer Fassung, an kräftiger Herausschälung des Hauptgedankens können wir noch heute bei ihr in die Schule gehen. Wichtige Hinweise macht Heidingsfelder im Anschluß an Denifle über den Zusammenhang zwischen der Methode der scholastischen Schrifterklärung und Aristoteleskommentierung. Hier müßten noch weitere Forschungen einsetzen.

Ein großer Teil des Buches ist der Feststellung von Alberts Lebenslauf gewidmet. Heidingsfelder zeigt zur Evidenz, daß Albertus de Saxonia identisch ist mit Albert von Ricmestorp, dem ersten Rektor der Wiener Universität und späteren Bischof von Halberstadt. Seine Angehörigkeit zum Franziskaner- oder Augustinerorden, wie sie von Späteren behauptet wurde, gehört in das Reich der Fabel. Sein Wirken als Bischof von Halberstadt wird an der Hand der Quellen geschildert.

In allen Hauptpunkten wird man Heidingsfelder gewiß zustimmen. Verschiedene Einzelheiten bedürfen noch der Klärung. Man dürfte an der bisherigen Meinung, nach der Albert zu Ricmesdorf geboren ist und nicht zu Helmstedt, wie Heidingsfelder wahrscheinlich zu machen sucht, wohl festhalten. Die Bezeichnung „Albert von Helmstedt" bietet keine größere Schwierigkeit wie das „Albert von Sachsen". Sie dient nur dazu, dem Fernstehenden, der den Geburtsort nicht kennt, eine annähernde Vorstellung von der Lage der Heimat zu geben. Ähnliches geschieht noch heute. Wenn „von Ricmesdorf" zum Geschlechtsnamen geworden wäre, wie Heidingsfelder annimmt, so ließe sich der Name von Alberts Vater „Bernard Rike" nur schwer mit dieser Tatsache vereinigen. Auch der Prager Studienaufenthalt vor 1351 und die Reise nach Rom zu Anfang des Episkopates scheinen recht problematischer Natur. Die für letztere Behauptung angezogene Stelle spricht wohl eher von einem Aufenthalt zur Zeit der Kollation des Bistums.

Für weitere Forschungen über Albert von Sachsen dürften zwei Fragen im Vordergrunde des Interesses stehen: Kommt den naturphilosophischen Schriften Alberts die selbständige Bedeutung zu, welche Duhem ihnen beimißt, oder sind sie nur der Niederschlag von damals weitverbreiteten Lehrmeinungen? Ferner: Findet die Anklage Gregors VI., wonach Albert einem ausgesprochenen Determinismus gehuldigt haben soll, in diesen Schriften eine Bestätigung? — In dem Ethikkommentar fand Heidingsfelder keinen Anhaltspunkt für eine solche Anschauung. — Am ersten würden sich Hinweise im Kommentar zu De caelo et mundo finden.

Franz Pelster S. J.

Umschau.

Helgoland.

Deutsches Land, deutsches Blut. Deutscher Fels, obgleich er einem fremdartig entgegenleuchtet. Man fährt von Cuxhaven in 2½ Stunden hinüber, wenn der Sturm nicht hemmt oder die eilig wandernde Flutwelle nicht entgegendrängt. Schon bald, wenn man den dicken alten Leuchtturm von Neuwerk, der Watteninsel an der Elbemündung, noch nicht aus den Augen verloren hat, beginnt ein graues Etwas am Nordhorizont zu wachsen und immer mehr als scharfabgesetzter Streifen See und Himmel zu trennen. Bald erkennt man Kirche, Leuchtturm, Häusergruppen, die Düne wird sichtbar mit dem weißen Badestrand. Jetzt hebt sich die Klippe selbst scharf aus dem Meeresgrau heraus, die rotweißen Bänder ihrer Steilküste, die bunte Häuserherde des Unterlandes, das moosgrüne Gebälk der Wellenbrecher und der Landungsbrücke. Da fahren wir in die Südbucht, legen bei, und schon schwärmen die Helgoländer mit ihren Motorbooten heran. Auf den mächtig schaukelnden Wogen geht es der Landungsbrücke zu. Wir sind auf der Hochsee, das beweisen die Wellen. Die deutsche Verwaltung hatte einen Kriegshafen geschaffen, der Anlegeplätze auch für große Seeschiffe enthielt. Es gehört zu den schmerzlichen Eindrücken, die man auf Helgoland erfährt, diese Hafenanlagen, die auch Friedenszwecken hätten dienen können, zerstören zu sehen. Die vielen Sprengungen, die auf der Insel vorgenommen werden müssen, entstellen sie im Augenblick etwas. Aber das ist eine vorübergehende Erscheinung. Die ewiggeschäftige Natur wird Betonblöcke und Sandsteintrümmer bald mit ihrem grünen Kleide überziehen. Und nur ein einzelner ungefüger Block wird dem Wanderer verraten, wo die schwer gepanzerte Nordbatterie gestanden hat. Ein Denkstein einer ganz kurzen Episode in der Geschichte Helgolands, dieser sonderbaren Insel, auf der jeder zum Geologen, Biologen und Historiker wird.

Kurz vor dem Kriege wurden die Befestigungen Helgolands eingerichtet, schon sinken sie wieder. 1890 ging Helgoland durch Kauf aus britischem Besitz in deutschen über, nachdem es 1807 von Dänemark an England gekommen war. In früheren Jahrhunderten gehörte Helgoland natürlich zum deutschen Reich, aber da dieses keine starke Hand auf der Nordsee besaß, so war die alte Zeit ein buntes, aber trübes Bild von Rauben und Beraubtwerden, von Seeräubertum und Seesklaverei. Kein Wunder, wenn die Bevölkerung Helgolands sich nicht so eng mit dem Schicksal Deutschlands verbunden fühlt wie wir Binnenländer. Zufällige Enttäuschungen, Verstimmungen, Befürchtungen können da ablösende Kräfte wecken. Und es gibt überall Hetzer, die von einer Neuordnung der Dinge Fett für ihre eigene Küche erwarten.

Der Helgoländer, ein Friese mit einem leichten englischen Anstrich und dänischem Tonfall, hat es gelernt, sein Herz zu verbergen. Nicht als ob er vergrämt wäre. Aber wozu soll er mit seinen Zuneigungen hausieren gehen? Der Fremde, der ihm begegnet, ist ihm ein Geschäftsfall, bei dem es etwas zu verdienen gibt. Deshalb steht er ihm äußerlich freundlich und innerlich kühl gegenüber. Die ca. 2000 Helgoländer leben von den Fremden. Die Fischerei, die besonders dem Hummer gilt, ist daneben von geringer Bedeutung. Der Winter ist eine stille Zeit. Nur einmal in der Woche besucht dann das Hamburger Postboot die Insel. Dann packt sich das Völkchen warm in seine kleinen sauberen Häuschen ein, während der rauhe Ost über die Insel fegt. Erst im Sommer wird es am Landungssteg wieder lebendig. So sind die Helgoländer meistens auf sich angewiesen und bilden eine geschlossene Gemeinde, wie man sie auf dem Festlande vielleicht in einem ganz versteckten Tale findet. Ein sechster Erdteil, wie man scherzend sagte.

Es geht die Märe, daß Helgolands Felsenklippe in wenigen Jahren von Sturm und Wogen weggewaschen sein werde. Gewiß, im Maßstab geologischer Zeit gesehen, ist der gegenwärtige Zustand Helgolands sein letzter Augenblick. Aber dieser geologische Augenblick kann tausend und viele tausend Jahre währen, selbst wenn nichts zum Schutze der Insel geschähe. Tatsächlich nagt die Brandung an der Steilküste Tag um Tag, und Frost und Regen und Wind werfen von der Höhe der bunten Wände zerbröckelndes Gestein in ihren stets gierig leckenden Schlund. Und der stille Beobachter, der die rote Trübe von den zerriebenen Brandungskieseln am Inselsockel entlang getragen sieht, der das Meer ewig nagend, ewig wühlend an der Klippe rauschen hört, mag sich fragen, ob er nicht nach Jahresfrist einen Fortschritt der Erosion ohne Präzisionsinstrumente feststellen kann. Dort, wo heute an der Nordspitze die Lange Anna, ein vereinzelter Pfeiler, steht, stand noch vor 50 Jahren eine zusammenhängende Landzunge, der Hengst genannt. Der Buntsandstein, der die Insel bildet, ist ziemlich stark der Verwitterung ausgesetzt. In seinen Klüften findet die Brandung willkommene Angriffspunkte, die sie mit wahrhaft dämonischer Geschäftigkeit auszuhöhlen und auszuweiten weiß, als ob sie einsähe, wie leicht ihr am Ende die isolierten Säulen als Ganzes zum Opfer fallen. Die Hohlkehlen, welche die gluckſenden Wellen am Fuße der erwähnten Langen Anna auszuhobeln begonnen haben, lassen ihr Schicksal jedem Beobachter vor Augen treten. So könnte denn auch die ganze Klippe weggenagt werden, wie der Fels weggenagt worden ist, der sich auf dem Kreidesockel erhob, welcher in Kilometerbreite die heutige Insel umgibt. Aber das sind Prozesse vieler tausend Jahre. Damit rechnet nicht der Politiker, sondern nur der Geolog. Trotzdem war es ein verdienstliches Werk der deutschen Verwaltung, daß die Insel durch Mauern geschützt wird. Die Düne ist viel gefährdeter. Es ist eine kleine Sandinsel im Osten von Helgoland, eine Hallig, die sich nur einige Meter aus dem Meere erhebt, während die Klippe bis zu 55 Meter ansteigt. Aber die Düne ist lebenswichtig für Helgoland, weil sie den Badestrand bietet, der zwar nicht ausgedehnt ist, aber als recht angenehm gerühmt wird. Leider ist sie nur mit Booten zu erreichen. Vor 1722 ging man noch zur Ebbezeit hinüber. Aber dann kam eine Sturmflut und riß die Furt hinweg. So predigt dort alles Ver

gänglichkeit. Die Kräfte, die an jedem Felsblock der Erde nagen, aber meistens den Schein des Unveränderlichen, Unverwüstlichen für uns Eintagsfliegen bestehen lassen, sie sind dort mit sichtbarem Erfolg am Werke. Man sieht die Späne nur so fliegen. Jeder Helgolandsbesucher wird Geolog; und es ist recht sinnig, daß man dem Fremden Felsbrocken vom Buntsandstein der Klippe als Andenken anbietet.

Natürlich ist in der Volkssage viel mehr untergegangen, als der nüchterne Forscher zugeben mag; aber es hat ja auch seinen Reiz, in den versunkenen Städten und Hainen, die sich noch von St. Ludger und Willibrord herleiten, die Gedanken lustwandeln zu lassen und in der Sonntagsfrühe die Glocken vom Meeresgrunde herausläuten zu hören. Wenn die Gleichsetzung von Meer und Seele wirklich so naheliegt, wie uns W. Müller und Heinr. Heine versichern, dann versteht man, warum so oft auf der Welt die versunkene Atlantis wiederkehrt. Von seiner Seele singt W. Müller:

„Eine schöne Welt ist da versunken,
Ihre Trümmer blieben unten stehn,
Lassen sich als goldne Himmelsfunken
Oft im Spiegel meiner Träume sehn."

Wenn auch keine goldenen Zinnen auf dem Meeresboden stehen, so enthält der kristallene Schoß doch der Wunder genug, und Helgoland ist der geeignetste Eingang zu diesem Zauberreiche. Die Kreidebänke, welche das gestreckte Dreieck der Klippe auf den beiden Langseiten umsäumen, die zum Teil bei Ebbe bloßgelegt werden, zum Teil 5—7 Meter unter den Meeresspiegel absinken, bilden einen großen Algengarten. Da fluten an den tieferen Stellen die mächtigen Wedel des Zuckertangs, während in der Gezeitenzone jeder Felsblock von den zierlichen Büschen des braunen Blasentangs überwuchert ist. Der Algenbewuchs ist überraschend reich: braune, leuchtend rote, maigrüne, violette Büsche und Lager, wahre Meeresgärten. Eine überreiche Ausbeute sammelt der Naturfreund, der bei tiefer Ebbe den holprigen Weg zwischen den wildverstreuten Felsblöcken einherzieht. Und dem Pflanzenreichtum entspricht die bunte Fülle des Tierlebens. Jungfische halten sich in den kleinen Rinnsalen, Schnecken und Bohrwürmer am Gestein, Anemonen sind den Felsen angeheftet, und Tausende von Krabben machen ihre drolligen Vorwärts-Seitwärts-Rückwärts-Marschübungen. Freilich ist es für die Unschuld vom Lande empfehlenswert, sich auf die eigentlichen Geheimnisse dieser Ebbezone aufmerksam machen zu lassen. Das besorgen für die Teilnehmer an biologischen Kursen die Herren von der Biologischen Station Helgoland. Gerade zur Erforschung der Hochsee ist diese Station eingerichtet worden. Und es ist ein einzigartiges Vergnügen, an Bord des Forschungsdampfers der Station die verschiedenen Fischereimethoden vorgeführt zu sehen. Immer neue Überraschungen fördern die verschiedenen Netze in den Bereich des forschenden Auges, Plattfische vom Grunde, Austern und Seeigel und Krebse und die ungeheure Menge schwebender Organismen aus den weiten Wasserschichten. Diese zum Teil winzig kleinen Lebewesen enthüllen natürlich erst unter dem Mikroskop ihre überraschendsten Eigenheiten, und zwar am liebsten dann, wenn ein freundlicher Mentor uns auf die Launen ihrer Herrlichkeit aufmerksam gemacht hat. Das ist der Zweck der biologischen Kurse,

deren Last die Herren von der Biologischen Anstalt und deren Segen die Kursteilnehmer: Akademiker, Lehrer usw. tragen.

So wird einem die ganze Lebewelt des Meeres vorgeführt von den winzigen Kokkolithen bis zu den Laminariawiesen und dem klugäugenden Seehund draußen auf den Klippen. Ein zweites Mal läßt man dieselbe Lebewelt an sich vorüberziehen in dem künstlichen und doch so lebenswahr gestalteten Aquarium, das in seiner Art einzig dasteht. Jede Besucherin ist erbaut von dem guten Appetit der alten Hummer und entzückt von dem wallenden Schleier der schwebenden Medusen. Aber wieviele liebenswürdige Einzelheiten diese Glashäfen bergen, das kann nur ein Kenner dem Kenner verraten. Wie dort Anpassungen und Schutzeinrichtungen auftreten können, das weiß der Biolog a priori und ist doch überrascht, es hier in neuer, verblüffend einfacher Weise durchgeführt zu sehen. Und zum dritten Male gehen des Meeres Wunder an seinem Auge vorüber, wenn er im Nordseemuseum die vollbesetzten Schränke mustert. Hier wird ihm aber zum Bewußtsein gebracht, daß Helgoland nicht nur ein interessantes Tierleben im Schoße des Meeres, sondern auch auf der Klippe aufweist. Dafür sorgen die befiederten Gäste. Helgoland hat eine Vogelwarte, die mehr Vogelarten beobachtet hat, als im ganzen Deutschen Reich vorkommen. Freilich sind es Wanderer, die das ferne Ziel im Auge, nur einige Stunden, vielleicht Sekunden den Vorteil genießen, auf festem Boden ausruhen zu können. Steht man des Abends an dem flammenden Leuchtturm, der mit dem kreisenden Lichtschwert von 42 Millionen Kerzen die Finsternis zerteilt, so genießt man das ergreifende Schauspiel von Hunderten von Vögeln, die vom Lichtglanz gelockt und gescheucht durch einen seufzenden Schrei sich bemerkbar machen, plötzlich wie Funken oder Sternschnuppen durch das Lichtband fallen und dann wieder in der pechschwarzen Ferne versinken. Ein andermal zaubert ein lauer Abend die märchenhaften Reize des Meerleuchtens herauf, und in flinken Ruderbooten geht es in die aufblitzende Flut. Oder der Sturm rast und jagt die Wellenfetzen die Hafenmole hinan und peitscht weit draußen die weißen Wogenkämme über die Klippenfelder. Oder das Nebelhorn brüllt in die dichtgrau vor Himmel und Meer hängenden Schwaden hinein. Das alles sind Überraschungen für den Binnenländer, für den Naturfreund sinnreiche Erlebnisse.

Gewiß wird nicht behauptet, daß nur Helgoland diese Naturschönheiten birgt, oder daß diese Insel alle in sich vereine. Das hieße den andern Nordsee- und Ostseeinseln Unrecht tun. Aber Helgoland ist Hochsee. Das ist für das Klima, den Badestrand, die Biologische Station, die Fischerei wesentlich. Diese Hochseeinsel wünschen wir Deutschland, wünschen wir besonders auch unserer Jugend erhalten. Sehr zu begrüßen wäre es, wenn es durch billige Sammelveranstaltungen der Jugend ermöglicht würde, dieses einzigartige Naturgebilde zu sehen. Diese Zeilen sollten es in etwa erschließen helfen. Ein dauernder Aufenthalt wird sich wegen der Enge der Insel für den Durchschnittsjungen wohl kaum empfehlen. Es mag noch eine andere Schattenseite erwähnt werden. Katholiken werden nach einem katholischen Gotteshause suchen und entweder gar nichts oder zu ihrer großen Enttäuschung eine unschöne Holzbaracke finden, in der alle Monate einmal die heilige Messe gefeiert wird. Das ist für eine solche Insel, die so weit

vom Festlande entfernt liegt und einen so bedeutenden Fremdenverkehr hat, ein unhaltbarer Zustand. Die Bischöfliche Behörde in Osnabrück ist bemüht, für einen Geistlichen und eine Steinkapelle zu sorgen, wird aber eine verständnisvolle Beihilfe begrüßen. Gewisse Opfer kostet ja auch die Biologische Anstalt. Es ist zu bedauern, daß die selbstlose und doch für die Fischerei so wichtige Arbeit der Anstalt gefährdet erscheint, weil ein verdienstvoller Mäzen nicht mehr unter den Lebenden weilt. Aber auch für die ganze Insel muß jeder im Reich etwas beitragen, da die Ausgaben für sie die Einnahmen weit übersteigen. Aber wer hat sein Zimmeraquarium je deshalb weggeworfen, weil er nichts daran verdiente?

Franz Heselhaus S. J.

Für oder gegen Kirchenkonzerte?

Das Wort „Kirchenkonzert" hat ohne Zweifel einen üblen, schrillen Klang. Heiliges und Profanes ist da zu einem Wort zusammengekoppelt, eine Choralmelodie mit einer weltlichen. Das Urteil in unserer Frage wäre darum nicht zweifelhaft, wenn das leidige Wort wirklich so ganz die Sache bezeichnete. Zum Glück ist es nicht so.

Mit dem weltlichen Konzert teilen die kirchlichen das Ziel der ästhetischen Erhebung. Bei beiden ist sie relativ letztes Ziel, während bei der gottesdienstlichen Musik die ästhetische Erhebung nach dem Willen der Kirche nur Mittel ist, Geist und Herz auf Gott zu richten und so Gottes Ehre zu fördern. Im weltlichen Konzert hat jede Art von Musik ihren Platz, sofern sie nur künstlerisch bedeutsam ist, im Kirchenkonzert nur kirchliche Tonkunst.

Es ist in unserer Frage schon viel hin und wider geredet worden; für beide Teile lassen sich Gründe anführen. Da Kirchenkonzerte erst in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr eingebürgert wurden, hat die Kirche noch keine Veranlassung genommen, sich in unserer Frage zu äußern. Wir können darum, ohne durch autoritative Richtlinien gebunden zu sein, lediglich die Gründe sprechen lassen.

Der christliche Tempel ist seiner Bestimmung nach ein Bethaus, der Ort, wo die erhabensten Geheimnisse gefeiert werden. Alle ästhetischen Künste, die da entfaltet werden, Architektur, Bildnerei, Malerei, Musik, sind nicht Selbstzweck, sondern dem religiösen Nutzen der Gläubigen dienstbar.

Diese Hauptbestimmung des Gotteshauses wird aber in keiner Weise Schaden leiden, wenn jemand die Kunstwerke einer Kirche einmal unter rein ästhetischen Gesichtspunkten betrachtet, oder wenn etwa außerhalb der Zeit des Gottesdienstes eine ganze Schulklasse in die Kirche geführt wird, um über die Schönheiten des Bauwerkes und seiner Ausschmückung belehrt zu werden. Und wer wollte sich daran stoßen, wenn ich am Sonntag, nachdem ich meiner Pflicht genügt habe, ein Hochamt bloß der Musik wegen besuche? Wäre die Musik nicht ihrer Natur nach etwas Flüchtiges, wäre sie ebenso in Stein und Farbe verewigt wie die bildenden Künste, dann könnte ich zu jeder beliebigen Tagesstunde in die Kirche gehen und mich an der Musik ebenso ästhetisch erfreuen wie an den übrigen Kunstwerken. Da dies nicht möglich ist, bleibt nichts übrig als eine Reproduktion musikalischer Werke außerhalb des Gottesdienstes. Das aber ist bereits Wesen und

Kern des Kirchenkonzerts. Gewiß, die Kirche ist nicht der Ort ästhetischen Genusses im Sinne ihrer Hauptbestimmung, sie kann aber, ohne diese zu hindern, auch ein Ort des ästhetischen Genusses sein.

Damit scheint einer der Hauptgründe, die in dem anonymen Artikel „Kirchenkonzerte“ im Regensburger „Korrespondenz- und Offertenblatt für die gesamte katholische Geistlichkeit Deutschlands“ (1921, Nr. 9/10) gegen solche Aufführungen ins Feld geführt werden, in seine Grenzen zurückgewiesen [1].

Ganz verfehlt ist ein weiterer Grund. Kunstgenuß, meint der Verfasser, sei ein sinnlicher, materieller Genuß; materieller Genuß aber als solcher habe noch nie dem christlichen Glauben genützt. Ganz abgesehen davon, daß der Kunstgenuß nicht bloß ein sinnlicher Genuß ist, sondern ein geistig-sinnlicher, scheint dem Verfasser ganz entgangen zu sein, daß er durch seine Beweisführung die Berechtigung der schönen Künste in der Kirche überhaupt verneint. Denn wie sollte die Kirche diesen „materiellen“ Genuß zulassen können, wenn er dem christlichen Glauben nicht nützt? Mag auch, theoretisch gesprochen, der eigentliche Zweck eines Kirchenkonzerts nur ästhetischer Genuß sein, es kann doch nicht ausbleiben, daß sowohl die religiösen Texte wie die weihevolle Musik bei einer großen Zahl von Hörern auch fromme Stimmungen weckt. Zum mindesten aber wird niemand an seiner Seele Schaden leiden. Wenn irgend etwas, so gehört doch eine solche Art von Musik zu den erlaubten, gottgefälligen Freuden.

Besonders mißfällig wird es vom Verfasser aufgenommen, wenn ein Kirchenkonzert zu wohltätigen Zwecken veranstaltet wird. Wiederum von der irrigen Auffassung ausgehend, daß der ästhetische Genuß ein materieller Genuß sei, wird unser Fall in gleiche Linie gesetzt mit Armenbällen und ähnlichen Lustbarkeiten, deren Reinertrag einem guten Zweck zugeführt wird. Aber selbst bei solchen Armenbällen ist das „Widerchristliche“ durchaus nicht so selbstverständlich, wie es der Verfasser hinstellt, vorausgesetzt, daß es sich um ehrbare Veranstaltungen handelt. Eine Sache, die in sich erlaubt ist, wird nicht widerchristlich dadurch, daß man sie mit einem guten Zweck verbindet. Das Ideal der christlichen Karitas ist eine solche Art von Wohltätigkeit nun freilich nicht, allein, was nicht christliche Vollkommenheit ist, ist noch lange nicht sündhaft und widerchristlich. Zudem ist ästhetische Freude an kirchlichen Tonwerken doch wohl ungleich edler als Ballbelustigung.

Es wird wenig Gebiete geben, die von den heutigen Verhältnissen vernichtender getroffen wurden als die Kirchenmusik. Der geringe Fond, der vielleicht vorhanden ist und zur Not ausreichte, um in Friedenszeiten das Chorpersonal ärmlich genug zu entlohnen, ist völlig entwertet und reicht kaum zur Anschaffung der nötigsten neuen Musikalien; freiwillige Geldopfer für die Kirchenmusik zu leisten, besteht beim katholischen Volk erfahrungsgemäß wenig Neigung. Ist es da verwunderlich, wenn ein musikbegeisterter Pfarrer oder Chorregent zum Mittel der Kirchenkonzerte greift, um die dringend nötigen Gelder aufzubringen? Vom Idealismus allein kann niemand leben, sonst müßte man vor allem auch die

[1] Vgl. auch die Entgegnung, die Jakob Hörmann im Bayrischen Kurier vom 19. Januar 1922 veröffentlicht hat.

Opferstöcke und Klingelbeutel aus den Kirchen entfernen, die doch eine sehr materielle Sache sind und nur durch den Zweck geheiligt werden.

Man wird vielleicht sagen, das alles ließe sich auch erreichen, wenn man für kirchenmusikalische Aufführungen einen Konzertsaal benützte. Allein solche Säle sind nicht immer zu haben, und wenn auch, so verschlingt die Miete einen großen Teil der Einnahmen. Sodann vertragen kirchenmusikalische Werke am allerwenigsten ein Herausreißen aus ihrem Mutterboden. Erst im Bunde und Hand in Hand mit den andern kirchlichen Künsten werden sie ihre ganze Wärme und Innigkeit zu entfalten vermögen.

Von großem Wert ist die Schulung des Kirchenchors, die durch solche Kirchenkonzerte erreicht wird. Ist es doch selbstverständlich, daß Dirigent, Sänger und Organist dabei ihr Bestes bieten wollen und sich keine Proben verdrießen lassen. Alles das kommt dann auch der gottesdienstlichen Musik wieder zugute, die bei den Beteiligten so leicht eine Sache der Gewohnheit wird. Quotidiana vilescunt. Man mag sich noch so sehr gegen das Eingeständnis sträuben, daß die Rücksicht auf Menschen den Eifer mehr anspornt als die Rücksicht auf Gott, es ist leider nur allzu menschlich, und jeder von uns mag da an seine Brust klopfen.

Es ist keine Frage, daß Kirchenkonzerte eine besondere Achtsamkeit heischen, sollen sie nicht ausarten. Es haben sich auch tatsächlich schon mancherlei Mißstände gezeigt, die scharf zu bekämpfen sind.

Profanes muß unter allen Umständen ferngehalten werden. Was soll ein Violinsolo mit Begleitung in einem Kirchenkonzert? Oder eine schmachtende Arie mit frommem Text zwar, aber höchst unfrommer klaviermäßiger Orgelbegleitung in gebrochenen Akkorden? Niemals soll dem Publikum dabei eine Musik geboten werden, die sich aus inneren Gründen weder für die Liturgie noch für Volksandachten eignet. Sehr wohl dagegen haben Werke ihren Platz, die bloß aus äußeren Gründen, z. B. wegen zu großen Umfangs, für gottesdienstliche Verwendung nicht in Frage kommen können. Oratorien und geistliche Musik im weiteren Sinn passen so wenig in die Kirche wie etwa religiöse Genrebilder. Diese Werke sind ja auch gar nicht für die Kirche komponiert, sondern für den Konzertsaal oder für einen intimeren Familienkreis. Als Grundsatz sollte darum gelten, daß nur solche Nummern auf den Programmen erscheinen, die sich auch für den Gottesdienst innerlich eignen.

Chorpersonal wie Publikum bleibe sich bewußt, daß es in der Kirche weilt, wo sich nur gemessener Ernst ziemt. Störenfriede müßten rücksichtslos zurechtgewiesen werden. Ich habe schon Kirchenkonzerte erlebt, wo sowohl die Haltung des Chores wie der Besucher mustergültig war, aber auch solche, wo Konzertsaalstimmung herrschte.

Man veranstalte ferner Kirchenkonzerte nicht an Sonn- oder Festtagen, weil laue Christen erfahrungsgemäß, um nicht zweimal in die Kirche gehen und die „schädliche Kirchenluft“ atmen zu müssen, sich allzu leicht von ihrer Sonntagspflicht entbinden. In einer böhmischen Klosterkirche fanden wöchentlich unmittelbar nach dem sonntäglichen Hauptgottesdienst Orgelkonzerte statt. Während der Gottesdienst selbst nur mäßig besucht war, drängten sich dichte Scharen in die

Kirche, um das Konzert zu hören. Wie viele mögen es als ihren Sonntagsgottesdienst betrachtet haben?

Eintrittskarten und gedruckte Programme sollen nicht, wenn nur irgend möglich, in der Kirche selbst verkauft werden. Eine solche Art von Geschäftsbetrieb läßt einen am leichtesten vergessen, daß man in der Kirche ist.

Soll das Allerheiligste entfernt werden? Wo ein größerer Zustrom Andersgläubiger zu erwarten ist, mag es ja wohl angebracht erscheinen. Sonst aber ist es nicht recht einzusehen, warum ein Kirchenkonzert, dessen Programm einwandfrei ist und bei dem alle aktiv und passiv Beteiligten die für eine Kirche geziemende Haltung wahren, die Entfernung des eucharistischen Heilandes fordern sollte. Im letzten Grund ist doch auch hier der ästhetische Genuß nicht absolut letzter Zweck, sondern die Ehre Gottes. Vielleicht ist gerade die Anwesenheit des Sanktissimums eine sehr heilsame Schranke, die keinen Unfug aufkommen läßt.

Trotz der Gründe, die sich zugunsten der Kirchenkonzerte anführen lassen, regt sich bei vielen, denen die Kirche als Ort der Gottesverehrung teuer ist, ein gewisses Unbehagen, so oft Kirchenkonzerte in Frage stehen. Woher kommt es doch, daß dieses Unbehagen sich niemals einstellt, wenn jemand privatim an den Kunstwerken einer Kirche ästhetischen Genuß sucht? Sollte diese instinktive Abneigung in unserem Fall nur auf Einbildung und Vorurteil beruhen? Oder auf der Erfahrungstatsache, daß diese Kirchenkonzerte oft recht weit vom Ideal entfernt sind? Letzteres glaube ich schon deshalb nicht, weil sich die Bedenken gerade da am lautesten äußern, wo noch jede Erfahrung fehlt. Der Grund für dieses Gefühl des Unbehagens wird vielmehr darin zu suchen sein, daß im Falle der Kirchenkonzerte positiv, ausdrücklich und offiziell eine Einladung an die Gemeinde zum Kirchenbesuch für einen außergottesdienstlichen Zweck erfolgt. Wo die Gemeinde in die Kirche gerufen wird, erwarten wir Gottesdienst und nicht ästhetische Erquickung.

Ich glaube nicht, daß dieser eine und wohl auch einzige Grund, der gegen Kirchenkonzerte geltend gemacht werden kann — Mißbräuche lassen sich ja verhüten —, hinreichend ist, sie in Bausch und Bogen zu verurteilen. In dubiis libertas. Indes folgt aus dem Umstand, daß man Kirchenkonzerte unter Umständen gestatten kann, noch lange nicht, daß man sie auch gestatten müsse, und daß man dem Rektor einer Kirche oder einer Diözesanbehörde Vorwürfe machen dürfe, wenn sie grundsätzlich die Erlaubnis für solche Veranstaltungen verweigern.

Josef Kreitmaier S. J.

Aus der Geschichte der „Niederbronner Schwestern".

Der 3. Dezember 1919 ist ein Markstein in der Geschichte der „Niederbronner Schwestern". An diesem Tage teilte die römische Kongregation für Ordensleute auf Ersuchen der Generaloberin das Institut in vier Provinzen, und zwar in zwei französische und zwei deutsche (Bayern-Rheinpfalz und Hessen-Baden). Es ist deshalb mit Dank zu begrüßen, daß Dr. Luzian Pfleger[1] seine schon vor

[1] Die Kongregation der Schwestern vom Allerheiligsten Heilande genannt „Niederbronner Schwestern". Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Liebes-

Ausbruch des Weltkrieges unternommenen archivalischen Studien über die Kongregation der Schwestern vom Allerheiligsten Heilande in einem stattlichen Buche der Öffentlichkeit übergibt. Stattlich wurde der Band, obschon der Verfasser wegen der hohen Druckkosten die Chroniken der einzelnen Häuser und die Tabellen statistischer Angaben „bis auf das unumgänglich Notwendige zusammenstreichen" mußte. Gleichwohl ist das Werk mit seinen gewissenhaften Quellennachweisen, seiner klaren, übersichtlichen Darstellung und den sorgfältigen Tabellen, Übersichten und Namensverzeichnissen ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des Ordenswesens und der christlichen Liebestätigkeit in der neuesten Zeit.

Die Stifterin Elisabeth Epping ist 1814 zu Niederbronn in einem Tal der Nordvogesen geboren als das älteste von elf Kindern eines Landwirts. Ihr Leben lang lernte sie nicht mehr als ihren Namen schreiben; aber die fehlende weltliche Bildung wurde reichlich ersetzt durch den stillen Ernst und die unbeugsame Energie ihres Tugendstrebens und durch ihr früh gewecktes höheres Gebetsleben. Mit wunderbarem Feingefühl kam sie einem Bedürfnis der Zeit entgegen, als sie 1849 eine Schwesternkongregation stiftete, deren Hauptaufgabe die Hauskranken- und Armenpflege sein sollte. Die neue Genossenschaft breitete sich rasch in der Diözese Straßburg aus, bald wurden auch Filialen in Bayern, Österreich und Ungarn errichtet. Als 1866 die päpstliche Approbation erteilt wurde, war in Würzburg, Wien und Ödenburg (Ungarn) das Streben nach größerer Unabhängigkeit vom elsässischen Mutterhaus so groß, daß es infolge der unbeugsamen Entschiedenheit, mit der die Stifterin für die Einheit der Genossenschaft sorgen zu müssen glaubte, zur Lostrennung von Niederbronn kam [1]. Der Kummer hierüber beschleunigte den Tod der Stifterin; 1867 starb Elisabeth Epping.

Die Geschichte der Niederbronner Genossenschaft ist ein ständiges Wachstum. 1872 zählte die Kongregation 600 Schwestern, 1880 schon 800, 1900 waren es 1800, 1914 stieg die Zahl auf 2580. Das Jahr 1920 weist einen Bestand von 2721 Schwestern auf, zu denen noch 172 Novizinnen kommen. Diese fast 3000 Schwestern verteilen sich auf 348 Niederlassungen, 202 im Deutschen Reich. 139 in Frankreich, wovon 90 im Bistum Straßburg.

Jede dieser dürren Zahlen birgt ein ganzes Menschenleben, das sich im Dienste der Kranken, Armen und der gefährdeten Jugend verzehrt. Was haben diese Schwestern geleistet in ihren Krankenhäusern (79) [2], Armen- und Pfründnerhäusern (45), Waisenhäusern (25), Krippenanstalten (11), Bewahr- und Kindergärten (102), in ihren Handarbeitsschulen (113)! Wieviel Not haben sie durch ihre ambulante Armenkrankenpflege gelindert! Welch kostbare und doch nicht kostspielige Dienste haben sie in der Gemeindekrankenpflege dem Staate erwiesen! Unermeßlicher Segen entsproßte den Worten, die an erster Stelle in den Kon-

---

tätigkeit der neuesten Zeit. Von Dr. Luzian Pfleger, Priester des Bistums Straßburg. Mit 13 Bildern. gr. 8° (XX u. 324 S.) Freiburg 1921, Herder. *M* 50.—; geb. *M* 60.—

[1] Die Wiener Kongregation der „Töchter des Göttlichen Heilandes" war im Jahre 1914 auf 1300 Mitglieder angewachsen; die Würzburger Genossenschaft zählte um dieselbe Zeit 1200 Schwestern in 200 Niederlassungen.

[2] Die Zahlen geben den Bestand beim Eintritt ins Jahr 1921.

stitutionen stehen: „Die Schwestern pflegen die Kranken in deren eigenen Wohnungen. Sie suchen besonders die armen Kranken auf und lassen sich angelegen sein, ihnen eine angemessene Nahrung, die betreffenden Arzneimittel, die notwendige Bett- und Leibwäsche zu verschaffen.“ Daß die Stationen für ambulante Krankenpflege eine soziale Wohltat ersten Ranges sind, erhellt z. B. daraus, daß im Jahr 1913 im Deutschen Reich 786 Schwestern in 212 Stationen arbeiteten; sie pflegten in diesem Jahr 46 714 Kranke, die Zahl der Nachtwachen betrug 81 707. Die ganze Genossenschaft zählte zu Beginn des Jahres 1921 269 Stationen für ambulante Krankenpflege.

Gelegenheit zu heldenhafter Liebestätigkeit boten der Kongregation die Kriege und Epidemien. Dreimal rangen die Niederbronner Schwestern mit den Schrecken der Cholera: 1854/55 im Elsaß, 1866 in Unterfranken, Luxemburg und der Pfalz, 1873 in Speyer und München. Vier Typhusepidemien forderten ihre Pflege: 1855 in der Rheinpfalz, 1863 in der Umgebung von Würzburg, 1872 in Straßburg, 1879 in Baden. — Niederbronner Schwestern pflegten im Krimkrieg, wo die Franzosen zum erstenmal den Versuch machten, weibliche Hilfskräfte in ausgedehnterem Maße in Ambulanzen des Kriegsschauplatzes zu verwenden. Im italienisch-österreichischen Krieg 1859 sandte die Wiener Filiale eine Anzahl Schwestern mit dem österreichischen Heer in die Lombardei. 1866 gerieten gar Schwestern, die zu den bei Kissingen und Aschaffenburg Verwundeten gerufen wurden, in Kriegsgefangenschaft, aus der sie Graf Görz, Angehöriger des Johanniterordens, befreite. Im Krieg 1870/71 trugen französische wie deutsche Schwestern aus Niederbronn für ihre mutige Tätigkeit im Feld und in den Kriegsspitälern manches Ehrenzeichen davon. Im bulgarisch-serbischen Krieg 1885/86 betreuten sie zu Sofia verwundete Bulgaren, deren Gutmütigkeit und anständiges Betragen die Schwestern nicht genug loben können. Endlich kam noch die Schreckenszeit des Weltkrieges 1914/18. In Frankreich waren über 200 Schwestern im Lazarettdienst tätig; 11 sind als Kriegsopfer zu beklagen. In Deutschland traten bei Kriegsausbruch 667 Schwestern in den Dienst der Kranken- und Verwundetenpflege; 18 Schwestern waren im Etappengebiet beschäftigt. Die Kongregation stellte 19 Lazarette zur Verfügung, insgesamt wirkten die Niederbronnerinnen in 135 Heimlazaretten. Bis zum 1. Januar 1917 belief sich der Kriegsdienst der deutschen Schwestern auf 347 541 Tagespflegen und 43 493 Nachtwachen. 22 Schwestern starben an Krankheiten, die sie sich durch ihren Dienst in den Lazaretten zugezogen hatten.

Dr. Luzian Pflegers Buch ist ohne Überschwang geschrieben, aber mit einer innigen, ergriffenen und ergreifenden Sachlichkeit. So oft wird einem warm und froh, wenn die knappen Zeilen mit einem der märchenhaft klingenden Schwesternnamen plötzlich Weite und Farbe annehmen, um ein in selbstloser Liebe sich verzehrendes Leben schauen zu lassen, ein Leben, reich an sozial-karitativen Werten und leuchtend in überirdischer Schönheit. Wie manches Mal war auch die von der Gnade getragene opferwillige Dienstgesinnung für der Religion Entfremdete Führung auf dem Weg zum Gott ihrer Jugend, ein Erweis der Göttlichkeit der Kirche.

Sigmund Stang S. J.

Ein arges Mißverständnis.

In einer vor Studenten gehaltenen, vielbeachteten Rede über „Wissenschaft als Beruf“ [1] berührt der (inzwischen verstorbene) Münchener Professor der Volkswirtschaftslehre Max Weber zum Schlusse auch das Verhältnis von Wissenschaft und Religion. Wörtlich heißt es dort S. 35: „In jeder ‚positiven‘ Theologie gelangt der Gläubige an den Punkt, wo der Augustinische Satz gilt: Credo non quod, sed quia absurdum est. Die Fähigkeit zu dieser Virtuosenleistung des ‚Opfers des Intellekts‘ ist das entscheidende Merkmal des positiv religiösen Menschen. Und daß dem so ist: — dieser Sachverhalt zeigt, daß trotz (vielmehr infolge) der Theologie (die ihn ja enthüllt) die Spannung zwischen der Wertsphäre der ‚Wissenschaft‘ und der des religiösen Heils unüberbrückbar ist.“

Hier wird also mit nackten Worten das credo, quia absurdum (ich glaube [es], weil es widersinnig ist) als die eigentliche Virtuosenleistung, als das entscheidende Merkmal des positiv religiösen Menschen hingestellt — eine Behauptung, die, wenn sie zuträfe, für den religiösen Glauben allerdings vernichtend wäre. Es ist dabei bemerkenswert, daß ein Mann von der wissenschaftlichen Bedeutung Max Webers diese Sätze niedergeschrieben hat. Zwar ist schon längst und von den verschiedensten Seiten klargestellt worden, was es mit dem credo, quia absurdum auf sich hat [2]. Wenn aber der Irrtum von so hoher Warte wiederholt wird, mag auch seine Berichtigung wiederholt werden.

Zunächst ist zu sagen, daß der Ausspruch credo, quia absurdum nicht von Augustinus stammt. Er findet sich dem Wortlaut nach bei keinem kirchlichen Schriftsteller. Aber ein ähnlich klingender Ausspruch kommt in den Schriften Tertullians (160—223) vor. Tertullian zählt nun freilich zu den berühmtesten lateinischen Kirchenschriftstellern und ist als Zeuge der christlichen Überlieferung von der größten Bedeutung, aber er ist kein Kirchenvater und überhaupt kein Mann der Kirche, da er in seinem späteren Leben die katholische Gemeinschaft verließ und sich der Irrlehre der Montanisten anschloß. Doch auch bei Tertullian selbst haben die Stellen, auf die man sich zur Rechtfertigung des credo, quia absurdum beruft, einen ganz andern Sinn, als Max Weber und viele Gegner der katholischen Kirche ihnen unterlegen.

Die Hauptstelle, auf die es ankommt, steht in Tertullians Schrift „Über das Fleisch Christi“ (De carne Christi c. 5). Gegen die Gnostiker, die nur einen Scheinleib Christi annehmen wollten, weil sie die wirkliche Geburt des Gottmenschen für unvereinbar mit seiner göttlichen Würde hielten, verteidigt Tertullian die wahre Menschwerdung Christi. In diesem Zusammenhang und gegen diese

---

[1] Zweite Auflage. München-Leipzig 1921, Duncker & Humblot.

[2] Vgl. Gerh. Esser, Die Seelenlehre Tertullians (Paderborn 1893) 21 ff.; J. Becker, „Der Katholik“ (Mainz 1903) II 500 ff.; Adh. D'Alès, La théologie de Tertullien [2] (Paris 1905) 33—36; M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I (Freiburg 1909) 118 f.; J. Lortz, „Der Katholik“ (1913) I 124 ff.; im wesentlichen übereinstimmend auch der Protestant A. Neander, Antignostikus, Geist des Tertullianus [2] (Berlin 1849) 174 f. 374 ff.

Irrlehrer schreibt er die Worte: Natus est Dei Filius: non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius: prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile (Gottes Sohn ist geboren worden; ich schäme mich dessen nicht, weil es etwas Beschämendes ist. Und gestorben ist Gottes Sohn; es ist ganz glaubwürdig, weil es ungereimt ist. Begraben, ist er wieder auferstanden; es ist sicher, weil es unmöglich ist) [1].

Die auf den ersten Blick befremdliche Stelle gibt eine Probe von dem Stile Tertullians. Dieser heißblütige Afrikaner — ein ardens vir wird er von Hieronymus genannt — handhabt die Sprache mit einer unerhörten Gewaltsamkeit; er gefällt sich in geistreichen Antithesen, die sich nicht selten bis zur Unverständlichkeit steigern. „Er ist", sagt Eduard Norden [2], „ohne Frage der schwierigste Autor in lateinischer Sprache; keiner stellt so rücksichtslose Anforderungen an den Leser: er deutet meist nur an, verläßt einen Gedanken plötzlich, um ohne anknüpfende Partikeln zu einem andern überzuspringen, alles ein Ausfluß übersprudelnder Leidenschaftlichkeit und hastiger Genialität des Denkens." Auch in den soeben angegebenen Sätzen häuft er geradezu die Paradoxa. Das Paradoxon hat den Zweck, durch seine zugespitzte, anscheinend widerspruchsvolle Form die Aufmerksamkeit zu erregen und einer bedeutsamen Wahrheit eine eigenartige Fassung zu geben, die zum Nachdenken zwingen soll und sich auch dem Gedächtnis leicht einprägt. In der Natur des Paradoxons liegt es begründet, daß es selbst der Erklärung bedarf und sich daher im allgemeinen nicht zum Mittel der Belehrung eignet. Wer es wörtlich nimmt, geht in die Irre.

Nichts liegt Tertullian ferner, als die Ungereimtheit oder Unmöglichkeit der Glaubenswahrheiten behaupten oder darauf den Glauben stützen zu wollen. Er wendet sich, wie D'Alès a. a. O. hervorhebt, hier und an ähnlichen Stellen überhaupt nicht an die Heiden, um die Wahrheit des Christentums darzutun, sondern an Irrgläubige, d. h. an Christen, die zwar die Gottheit Christi annehmen, aber die göttliche Offenbarung nach ihren Einbildungen modeln und selbst entscheiden wollen, was sich für Gott zieme oder nicht. Ihnen hält er vor, doch an der „Torheit des Kreuzes" und an der Schmach Christi keinen Anstoß zu nehmen, sondern darin vielmehr eine Bestätigung der christlichen Lehre zu sehen.

Im zweiten Kapitel seiner Schrift über die Taufe gibt Tertullian selbst die beste Erklärung seiner paradoxen Behauptung. Denen, die an dem Taufgeheimnis Ärgernis nehmen, ruft er zu: „O armselige Ungläubigkeit, die Gottes Eigenschaften völlig verkennt: seine Einfachheit in Verbindung mit Macht.... Ist es nicht staunenswert, daß durch das Taufbad der Tod (der Sünde) ab-

---

[1] Die Schrift De carne Christi gehört der Zeit (210—212) an, wo Tertullian zwischen der katholischen Kirche und dem Montanismus schwankte. In der angeführten Stelle macht sich aber kein Einfluß der Irrlehre merkbar.

[2] Die antike Kunstprosa II [2] (Leipzig 1909) 606. Ebenso hatte schon im 4. Jahrhundert Lactantius geurteilt: Tertullianus fuit omni genere literarum peritus; sed in eloquendo parum facilis et minus comptus et multum obscurus fuit (Divin. Instit. 5, 1; Migne, P. lat. 6, 551).

gewaschen wird? Jawohl, aber um so glaubwürdiger ist es, wenn es nur deshalb keinen Glauben findet, weil es staunenswert ist. Wie sollten denn die Werke Gottes sonst sein, wenn nicht über alles staunenswert? ... Die ungläubige Gesinnung ... stutzt vor dem Unscheinbaren, als sei es albern, und vor dem Erhabenen, als sei es unmöglich." Diesen Bedenken setzt Tertullian die Worte der Schrift entgegen: „Was töricht ist vor der Welt, das hat Gott auserwählt, um ihre Klugheit zu beschämen" (1 Kor. 1, 27) und „Was schwierig ist bei den Menschen, das ist leicht bei Gott" (vgl. Matth. 19, 26).

Indessen, wiewohl Tertullian sich an den einschlägigen Stellen nicht an die Heiden, sondern an irrgläubige Christen wendet, so sind es doch paulinische Gedanken von allgemeiner Bedeutung, die er vorträgt, und es eignet ihnen eine apologetische Kraft, die weit über den Kreis seiner unmittelbaren Gegner hinausreicht. Tertullian, der sehr oft die Vernunftgemäßheit des Glaubens stark hervorhebt [1], fordert keineswegs das „Opfer des Intellekts", sondern er will durch seine scharf zugespitzten Worte den prüfenden Verstand reizen, das natürliche Mißverhältnis zwischen den unscheinbaren Mitteln und den großen Wirkungen des Christentums zu betrachten und darin sowie in der Verachtung alles dessen, was eine ins Irdische versunkene Welt schätzt, den Finger Gottes zu erkennen [2]. Er mahnt also nicht, den Verstand zu verleugnen, sondern zu gebrauchen.

So deutet auch Bardenhewer [3] den Sinn der „schönen und tiefen Stelle: „Das Christentum verkündet Wahrheiten, welche über jede vernünftige Einsicht so weit erhaben sind, daß sie als Torheiten erscheinen können. Eben dadurch erweist es sich als das, was es selbst sein will. Eine Offenbarung Gottes muß notwendig Übernatürliches, Unbegreifliches, Paradoxes in sich bergen." Das gilt von der übernatürlichen Offenbarung Gottes mit um so größerem Recht, als schon die Offenbarung Gottes in der Natur dem menschlichen Geist Rätsel über Rätsel aufgibt und den Forscher vor immer neue und sonderbare Paradoxa stellt. Nur dem Oberflächlichen ist die Welt ohne Geheimnisse.

Paulsen, der seiner Philosophia militans die katholische Auffassung über das Verhältnis von Glauben und Wissen ebenfalls durchaus verzerrt darstellt, hat an einer andern Stelle ganz nahe an den Gedanken Tertullians gerührt. In seinem „System der Ethik" [4] schreibt er: „Das Heidentum gibt seinen Göttern

---

[1] z. B.: Wo gibt es etwas Göttliches (d. h. von Gott Gewirktes), das nicht vernunftgemäß wäre? (Quid enim divinum non rationale? De fuga 4). „Nichts, was Gott durch sein Geheiß hervorgerufen, ist unvernünftig" (De anima 16). „Der Verstand ist etwas Göttliches, weil Gott der Schöpfer aller Dinge ist, weil er alles und jegliches mit Verstand vorgesehen, eingerichtet und angeordnet hat und alles mit Verstand behandelt und angesehen wissen will" (De paenitentia 1).

[2] Zum Vergleich bringt Esser a. a. O. einen Ausspruch Lessings (Sämtliche Werke XXIV 20): „Wenn eine Offenbarung sein kann und sein muß, so muß es der Vernunft eher noch als ein Beweis für die Wahrheit derselben, als ein Einwurf dawider sein, wenn sie Dinge darin findet, welche ihre Begriffe übersteigen."

[3] Geschichte der altkirchlichen Literatur [2] II (Freiburg 1914) 388.

[4] I [12] (1921) 162.

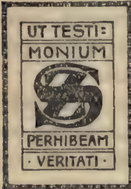
Glück, Schönheit, Glanz und Ehre; die Könige und die Großen der Erde sind ihnen am nächsten. Das Christentum erkennt Gott in der Gestalt des niedrigsten aller Menschenkinder; er war der allerverachtetste und unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. Diese Gestalt hat Gott erwählt, da er Fleisch wurde. Wer Gott als Menschen vorstellen will, sagt der Glaube des Christentums, der denke sich nicht einen Sieger im blutigen Lorbeer, nicht einen König im Purpur, nicht einen Weisen und Hochgeehrten, zu dem alles Volk aufschaut, sondern er denke sich einen Menschen, der alles leidet, alles duldet, auf den alle Schuld des ganzen Geschlechts gelegt ist, und der in allem Leiden derselbe bleibt, unendliche Geduld und Güte bewährt, der seine Peiniger selbst noch mit einem Blick unendlicher Liebe und Barmherzigkeit anschaut."

Auch hierin offenbart sich ja die Einzigartigkeit des Christentums, wodurch es immer wieder die Aufmerksamkeit aller, die ernstlich nach der Wahrheit streben, notwendig auf sich zieht und dem forschenden Geist die Einsicht aufdrängt, daß eine solche Religion nicht das Erzeugnis menschlicher Klugheit sein kann. Freilich gehört zu dieser Einsicht eine gewissenhafte Prüfung, die bis zu dem Kern vordringt; denn „Gottes Weisheit liegt in der Tiefe, nicht an der Oberfläche" (Ratio Dei in medulla est, non in superficie: De resurrectione carnis 3).

Es ist also ein erhabener christlicher Gedanke, den Tertullian in eine zunächst überraschende und widerspruchsvoll scheinende Form gegossen hat. Aber den paradoxen Ausspruch eines kühnen Stilisten wörtlich nehmen und daraus eine Theorie des religiösen Glaubens und eine unüberbrückbare Spannung zwischen Religion und Wissenschaft herauslesen, das ist zum mindesten — ein arges Mißverständnis.

In seiner glänzenden Verteidigungsschrift für das Christentum (Apologeticum c. 1) hat Tertullian die auch heute noch beherzigenswerten Worte niedergelegt: „Die Wahrheit ... wundert sich nicht über ihr Geschick. Sie weiß, daß sie auf Erden in der Fremde weilt, daß sie unter Fremden auch leicht Feinde antrifft, daß sie im übrigen ihre Abkunft, ihre Heimat, ihre Hoffnung, Ehre und Würde im Himmel hat. Eines nur verlangt sie vorläufig: nicht ungekannt verdammt zu werden."

Max Pribilla S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau.

Eingesandte Schriften

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

[A]lgeier, A., Bibel und Schule. Eine Einleitung ins Alte Testament für Religionslehrer in sechs Vorlesungen. Mit 12 Bildern. 8° (XII u. 122 S.; 1 Tafel) Freiburg 1922, Herder. *M* 40.—

[A]ndré, H., Die Seele in der modernen Lebenswissenschaft und die Wiedergeburt der scholastisch-aristotelischen Biologie. [Sammlung Natur u. Kultur. Nr. 15.] 8° (44 S.) München 1922, Verlag Natur u. Kultur. *M* 6.—

[A]rias, Fr., S. J., Die Vergegenwärtigung Gottes. Eingeleitet u. übertragen von H. Hartmann S. J. kl. 8° (70 S.) Leipzig 1922, Vier Quellen-Verlag. *M* 12.—

[A]uf dem Wege zum Reichsschulgesetz. [Katholische Schulorganisation Deutschlands.] gr. 8° (52 S.) Düsseldorf 1922, Schwann. *M* 9.—

[B]aunwolf, O., Das wunderbarliche Gut. 8° (200 S.) Memmingen 1922, Feiner & Co. *M* 16.—; geb. *M* 24.—

[B]audrillart, A., Almanach Catholique Français 1922. 8° (480 S.) Paris 1922, Bloud & Gay. *Fr.* 5.—

[B]auer, H., Ein Jahrbuch der Chemie. [Chemische Bücherei.] 8° (88 S.) Stuttgart 1922, Frankh. *M* 9.60

[B]erger, M., Görres als politischer Publizist. [Bücher der Kultur u. Geschichte. 18. Bd.] kl. 8° (VIII u. 182 S.) Bonn 1921, Schröder. *M* 25.—

[B]ernhard, J., Meister Eckhart. Reden und Unterweisungen. kl. 8° (IV u. 94 S.) München 1922, Beck. *M* 18.—; geb. *M* 25.—

[B]ihlmeyer, H., O. S. B., Klein-Nelli „vom heiligen Gott", das Veilchen des allerheiligsten Sakramentes. Frei nach dem Englischen bearbeitet. 15. u. 16. Aufl. Mit 3 Bildern. kl. 12° (XVI u. 96 S.) Freiburg 1922, Herder. Kart. *M* 15.—

[B]oom, E. van den, Die deutsche Wirtschaft vor und nach dem Kriege. [Staatsbürger-Bibliothek. 105. Hft.] 8° (48 S.) M.-Gladbach 1922, Volksverein. *M* 12.—

[B]rey, Henriette, Wenn es in der Seele dunkelt. Ein Buch für die Mühseligen und Beladenen. [Bücher für Seelenkultur.] 12° (VIII u. 226 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 31.—; geb. *M* 42.—

[B]röger, C., Der Held im Schatten. Roman. 8° (204 S.) Jena 1919, Dietrichs Verlag. *M* 20.—; geb. *M* 32.—

[B]ruck, van den, H. v. Gleichen, M. Boehm, Die Neue Front. Lex.-8° (426 S.) Berlin 1922, Gebr. Paetel. *M* 60.—; geb. *M* 90.—

[C]hantard, Dom J. B., O. Cist. R., Innerlichkeit. Deutsch von A. Wiesinger O. Cist. 8° (226 S.) Linz 1921, Kathol. Preßverein. *M* 30.—

Crispolti, F., Don Bosco. Leben und Werk eines gottbegnadeten Priesters, Jugendfreundes und Erziehers. Bearb. von Fr. Ritter v. Lama. Mit 5 Bildern. 8° (VIII u. 332 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 55.—; geb. *M* 78.—

Dauerböck, J., C. SS. R., Das Wort Gottes an die Kleinen. gr. 8° (160 S.) Graz 1922, Styria. *M* 20.—

Dörfler, P., Stumme Sünde. 8° (148 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet. *M* 15.—; geb. *M* 25.—

Eichhorn, J., Zur Höhe. Gedichte. kl. 8° (80 S.) Glogau 1922, Hellmann. Geb. *M* 18.—

Ehrenberg, H., Der schmale Weg zwischen Kirche und Politik. 8° (40 S.) Tübingen 1922, Mohr. *M* 9.—

— **Die Religion des Arbeiters.** 8° (38 S.) Tübingen 1922, Mohr. *M* 9.—

— **Die Soldaten Christi.** 8° (42 S.) Tübingen 1922, Mohr. *M* 9.—

Felsenstein, K., Wie binde ich meine Bücher selbst? [Wie baue ich mir selbst? 156. Bd.] 8° (32 S.) Leipzig, Beyer. *M* 4.—

Geistessammlung, Monatliche. Von einem Priester des Franziskanerordens. 3. Aufl. 24° (32 S.) Leutersdorf 1921, Johannesbund. *M* 1.20

Grisar, H., S. J., Luther-Studien. gr. 8° Freiburg 1922, Herder.
3. Heft: H. Grisar S. J. u. Fr. Heege S. J., Luthers Kampfbilder. II. Der Bilderkampf in der deutschen Bibel (1522 ff.) Mit 9 Bildern. (XII u. 56 S.) *M* 28.—
4. Heft: H. Grisar S. J., Luthers Trutzlied „Ein feste Burg" in Vergangenheit und Gegenwart. (VIII u. 58 S.) *M* 25.—

Guardini, R., Gottes Werkleute. Briefe über Selbstbildung. 5. Brief: Ernst machen. 6. Brief: Vom Beten. 8° Burg Rothenfels 1921, Quickbornhaus. Je *M* 1.—

Gutfleisch, R., Der Internationale Verein Ernster Bibelforscher. 8° (24 S.) Karlsruhe 1922, Badenia. *M* 4.20

Haase, Russische Kirche und Sozialismus. 8° (44 S.) Leipzig 1922, Teubner. *M* 15.—

Hagenbüchle, O., Der Kirche Trost in banger Zeit. Die Offenbarung des hl. Johannes. 8° (78 S.) Paderborn 1922, Bonifatius-Druckerei. Geb. *M* 30.—

Hashagen, J., Rheinischer Volkscharakter und rheinische Geistesentwicklung. [Rheinische Neujahrsblätter. I. Hft.] gr. 8° (72 S.) Bonn 1922, Schroeder. *M* 16.—

Hoffmann, H., Das Leiden unseres Herrn Jesu Christi. Wie uns Johannes beschreibet. 2. Aufl. 12° (40 S.) Burg Rothenfels 1922, Quickbornhaus. *M* 6.—

Hoffmann, J., Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung. 2. u. 3. Aufl. gr. 8° (XIV u. 416 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 82.—; geb. *M* 100.—

Horeffer, A., Ein Taschenbuch für Freunde der Philosophie. [Philosophische Bücherei.] 8° (96 S.) Stuttgart 1922, Frankh. *M* 9.60

Hörmann, Fr., **Lebendiger Unterricht.** Beiträge zur Vertiefung des Religionsunterrichts. 8° (IV u. 96 S.) Kempten 1921, Kösel & Pustet. *M* 9.—; geb. *M* 12.50

Jahrbuch der Halbmonatsschrift „Das literarische Echo". [Ernte. 3. Bd.] 8° (292 S.) Stuttgart 1921, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. *M* 42.—

Kastner, K., **Praktischer Brevier-Kommentar.** gr. 8° (16 S.) Breslau 1922, Goerlich. *M* 3.80

Kataloge. Extrait du Catalogue général Mars 1922. Paris, Beauchesne.

— **Le Bouquineur, Catalogue mensuel de livres d'occasion anciens et modernes. No. 108.** Paris, Darbon-Ainé.

— **Katalog XXIII: Germanische Sprachwissenschaft und Literatur.** Leipzig, Hönisch.

— **500 Orientalische Manuskripte des 7.—18. Jahrhunderts.** 1922. Mit 20 Tafeln. gr. 8° (24 S.) Leipzig 1922, Hiersemann.

Keller, Fr., **Frauenkraft und Frauengröße im Geiste der hl. Elisabeth.** 8° (116 S.) Dülmen 1922, Laumann. *M* 19.—

Kleinpaul, J., **Journalistenpraxis.** kl. 8° (170 S.) M.-Gladbach 1922, Volksverein. Geb. *M* 36.—

Kloecker, A., **Die Herz-Jesu-Litanei.** 8° (214 S.) Paderborn 1921, Bonifatius-Druckerei. *M* 18.—; geb. *M* 26.—

Krell, M., **Die Entfaltung.** Novellen an die Zeit. 8° (XIV u. 288 S.) Berlin 1921, Rowohlt. Geb. *M* 40.—

Kreuser, M., **Zum Tisch des Herrn.** 8° (158 S.) Dülmen 1922, Laumann. *M* 16.50; geb. *M* 33.—

Lallemant, E., **Croquis et Silhouettes de Guerre.** 8° (190 S.) Bruxelles 1922, Vromant & Co. *Fr.* 2.50

Lechtape, H., **Der christliche Solidarismus.** Nach H. Pesch S. J. dargestellt. 2. u. 3. Aufl. 8° (IV u. 52 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 14.—

Lippert, P., S. J., **Credo.** Darstellungen aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre. 12° Freiburg 1922, Herder.
III. Bdchen.: Gott und die Welt. 5. u. 6. Aufl. (VI u. 160 S.) *M* 20.—; geb. *M* 30.—
IV. Bdchen.: Der Erlöser. 3. u. 4. Aufl. (VI u. 164 S.) *M* 20.—; geb. *M* 30.—

Mader, F., **Niederbayern. VII. Bezirk: Amt Kehlheim.** [Die Kunstdenkmäler von Bayern. IV. Bd.] München 1922, Oldenbourg. Geb. *M* 240.—

Meschler, M., S. J., **Kreuzwegbüchlein.** Mit 14 Bildern nach Overbeck. 2. u. 3. Aufl. 16° (XII u. 120 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 19.—; geb. *M* 32.—

Meyer, E., **Die zukünftigen deutschen Arbeitsgerichte.** [Vorträge über Volkswirtschaft u. Politik. 1. Hft.] gr. 8° (40 S.) Berlin 1922, Engelmann.

Muckermann, H., S. J., **Kind und Volk.** Der biologische Wert der Treue zu den Lebensgesetzen beim Aufbau der Familie. 2 Tle. I. Tl.: Vererbung und Auslese. Mit 4 Tafeln. 6.—10. Aufl. 8° (X u. 232 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 40.—; geb. *M* 50.—

Mundorff, Anna, **Die Nadelarbeit in der Volksschu** 8° (IV u. 40 S.) Freiburg 1922, Her *M* 12.—

Nickel, K. E., **Grundriß zu einer übersicht Einf rungs-Vorlesung über die gesamte Wirtscha und Finanzwissenschaft.** gr. 8° (XIV u. 54 Fraustadt 1922, Nickel. *M* 38.—

— **Wirtschafts- und finanzwissenschaftliches Fra system.** gr. 8° (48 S.) Fraustadt 1922, Nic *M* 23.—

Nitti, Fr., **Das friedlose Europa.** 8° (284 S.) Fra furt 1922, Frankfurter Societäts-Drucke *M* 45.—; geb. *M* 58.—

Oberhammer, Cl., **In Leid und Sieg.** II. Bd.: I heiligen Eucharistie geweihtes Jahr. 12° (336 Innsbruck 1921, Tyrolia. Geb. *M* 60.—

Patzak, P., **Die Jesuitenkirche zu Glogau u die Kirche zu Seitsch, zwei schlesische Bar denkmäler.** 8° (36 S.) Glogau 1922, H mann. *M* 7.50

Pesendorfer, Fr., **Kommunionkind und Kirchenja** 16° (VI u. 250 S.) Kempten 1922, Kösel Pustet. *M* 12.—; geb. *M* 22.50

Pichler, A., C. SS. R., **Alphons von Liguori.** (IV u. 384 S.) Regensburg 1922, Kösel & Pust *M* 36.—; geb. *M* 57.—

Probst, A., **Die Nonnen vom Berge.** Erzählu 8° (382 S.) Neuburg, Grießmayer. *M* 18.

Reboux, A., **L'Effort Moral de nos pays envah** 8° (28 S.) Paris 1918, Bloud & Gay.

Riesch, Helene, **Frauengeist der Vergangenheit.** B graphisch-literarische Studien. Mit 8 Bilde 2. u. 3. Aufl. 8° (XX u. 206 S.) Freibu 1922, Herder. *M* 48.—; geb. *M* 60.—

Rothe, K., **Auf dem Heimwege.** Beiträge zur Seele kunde und Seelenpflege unserer suchenden Ze genossen. kl. 8° (78 S.) Paderborn 1922, Bo fatius-Druckerei. *M* 7.50

Rufer, Der. Blätter zur Verinnerlichung und Wecku des apostolischen Geistes in den Nöten der Gege wart. 8° (16 S.) Leutersdorf 1922, Johanne verlag. Jährlich (6 Hefte) *M* 8.—

Ruffini, Fr., **Imperi Centenari e Vaticano duran la Guerra.** gr. 8° (60 S.) Roma 1921, Nuo Antologia.

Rupprecht, K., **Jugendfürsorge und Jugenderziehu der Ordensgenossenschaften und Klöster Bayern** gr. 8° (180 S.) München 1922, Bayr. Carita Blätter. Geb. *M* 10.—

Schenk, Marie M., **Leute von der Rauhen Alb.** E zählungen. Mit 24 Bildern. 6.—9. Tausend. 8° (I u. 222 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 30.— geb. *M* 42.—

Scherrer, J., **Ein Triumph über den Nationalismu** Programmrede. 8° (16 S.) Winterthur 192 Konkordia.

Schilgen, H., S. J., **Im Dienst des Schöpfers.** E Buch über die Ehe für katholische Braut- u Eheleute. 8° (100 S.) Kevelaer 1921, Berck *M* 14.—; geb. *M* 30.—

Schleich, C. L., **Ewige Alltäglichkeiten.** Gesammel Aufsätze. kl. 8° (178 S.) Berlin 1922, Rowohl *M* 20.—; geb. *M* 35.—

hlund, E., Die philosophischen Probleme des Kommunismus. gr. 8° (VIII u. 288 S.) München 1922, Pfeiffer & Co. *M* 80.—

hönherr, K., Vivat academia. Komödie in fünf Akten. 8° (120 S.) Leipzig 1922, Staackmann. *M* 22.50; geb. *M* 35.—

Maitanz. Drei Szenen. 8° (72 S.) Leipzig 1922, Staackmann. *M* 16.50; geb. *M* 25.—

hürholz, Fr., Entwicklungstendenzen im deutschen Wirtschaftsleben zu berufsständiger Organisation und ihre soziale Bedeutung. gr. 8° (88 S.) M.-Gladbach 1922, Volksverein. *M* 27.—

hwab, J., Laßt die Kleinen zu mir kommen. 8° (110 S.) Dülmen 1922, Laumann. *M* 16.50

hwartz, E., Acta Conciliorum Oecumenicorum. Tom. I: Concilium Universale Ephesinum. Folio. (80 S.) Berlin 1922, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. *M* 40.—

gmüller, Fr., O. S. B., Leben der sel. Johanna Maria Bonomo aus dem Orden des hl. Benedikt. 8° (212 S.) Graz 1922, Styria. *M* 40.—

gl, M., Die Kirchenmusik in ihren Grundfragen. kl. 8° (112 S.) Regensburg 1922, Kösel & Pustet. *M* 9.—; kart. *M* 14.—

eeswijk, G. J., Deutschland und Holland als Nachbarn. Ein Vortrag. 8° (28 S.) Haag 1921, Stockum & Zoon.

engen, L., S. J., Gotteshaus und Gottesdienst. Praktische Winke. Mit 29 Abbild. 8° (VIII u. 226 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 43.—; geb. *M* 54.—

effen, Fr., Das Zentrum einst und jetzt. [Flugschriften der Ostpr. Zentrumspartei. Nr. 4.] 16° (46 S.) Allenstein 1922, Generalsekretariat der Zentrumspartei. *M* 2.—

einmann, A., Sklavenlos und alte Kirche. 3. u. 4. Aufl. 8° (142 S.) M.-Gladbach 1922, Volksverein. *M* 30.—

Stockhausen, J., Die Lichterstadt. Roman. 8° (408 S.) Kempten 1921, Kösel & Pustet. *M* 25.—; geb. *M* 33.—

omae Hemerken a Kempis O. S. A. Opera omnia, voluminibus septem edidit additoque volumine de Vita et Scriptis eius disputavit M. I. Pohl. Vol. VII. 12° (IV u. 622 S.; 6 Tafeln) Freiburg 1922, Herder. *M* 110.—; geb. *M* 140.—

rasold, E., Mönche und Nonnen. Legende. gr. 8° (64 S.) Leipzig 1922, Vier Quellen-Verlag. *M* 22.—; geb. *M* 38.—

c, J., Eigenheim und Eigenland für jede Familie. [Für Volkssitte u. Volksaufklärung.] 12° (26 S.) Graz, Österr. Völkerwacht.

Leitsätze zur Beurteilung des Prostitutionswesens. [Für Volkssitte u. Volksaufklärung.] 12° (12 S.) Graz, Österr. Völkerwacht.

Natürliche Lebensweise oder Hungerelend. [Für Volkssitte u. Volksaufklärung.] 12° (26 S.) Graz, Österr. Völkerwacht.

Una nuova discussione sui rapporti tra Chiesa e Stato in Italia. Lex.-8° (70 S.) Roma 1920, Scienze e Lettere.

Valensin, A., Pour la Justice entre Patrons et Ouvriers. 8° (22 S.) Lyon 1921, Chronique Sociale de France.

Vogt, J., Marienminne. Lesung und Betrachtung für Marienkinder. kl. 8° (80 S.) Rottenburg 1922, Bader. *M* 10.—; geb. *M* 13.—

Volksunterricht. 1. Heft: Deutsch. 4. Aufl. 8° (42 S.) M.-Gladbach 1922, Volksverein. *M* 9.—

v. Waltendorf, M. J., „In Christo verborgen". II. Bd.: Aus einem stillen Gottesgarten. 8° (188 S.) Kevelaer 1922, Butzon & Bercker. Geb. *M* 30.—

Wasserzieher, E., Woher? Ableitendes Wörterbuch der deutschen Sprache. 5. Aufl. kl. 8° (246 S.) Berlin 1922, Dümmler. Geb. *M* 28.—

Weisweiler, H., S. J., Der Jesuitenorden. Sein Werden und Wollen. 12° (104 S.) Berlin 1922, Germania. *M* 12.50

Weitzel, W., Führer durch die katholische Kirchenmusik der Gegenwart. [Hirt und Herde. 10. Hft.] 8° (XII u. 118 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 40.—

Wells, G. H., Hoffnung auf Frieden. Der einzig mögliche Weg. 8° (VIII u. 376 S.) München 1922, Wolff. *M* 50—; geb. *M* 60.—

Weltbund, Der, für Freundschaftsarbeiten der Kirchen 1920/1921. 8° (50 S.) Berlin, Deutscher Arbeitsausschuß. *M* 2.—

Werth, E., Der fossile Mensch. I. Tl. Lex.-8° (IV u. 336 S.) Berlin 1922, Gebr. Borntraeger. *M* 144.—

Windfriedschriften. kl. 8° Paderborn, Windfriedbund.
1. Schmidt S. V. D., Die Zeitgemäßheit der Arbeit für die Glaubenseinheit in Deutschland. (12 S.)
2. G. Menge O. F. M., Gedanken über konfessionelle Irenik. (16 S.)
3. M. Kassiepe O. M. I., Volksmission und Unionsbestrebungen. (16 S.)
4. Maiworm, Katholische Weltanschauungs-Vorträge vor Nichtkatholiken. (16 S.)
5. Brauner, Literarische Aufklärungsarbeit über die katholische Weltanschauung. (16 S.)
6. J. Plagge, Was kann man tun, um die gemischten Ehen zu vermindern und, wo man sie nicht verhüten kann, ihre nachteiligen Folgen abzuschwächen? (16 S.)
7. Sträter, Die Konvertierten und ihre seelsorgerische Behandlung. (12 S.)

Wöhrmüller, Abt L., O. S. B., Das königliche Gebot. 8° (412 S.) Kempten 1921, Kösel & Pustet. *M* 48.—; geb. *M* 56.—

Zeitschrift für Missionswissenschaft. Hrsg. von Pieper. 1922, 1. Heft: Festnummer zum Propagandajubiläum. 8° (64 S.) Münster 1922, Aschendorff. *M* 8.—

Zoepfl, Fr., Frauenwürde. Lesungen für die Frauen. 2. u. 3. Aufl. 8° (XII u. 322 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 42.—; geb. *M* 54.—

Zu den Verlagspreisen kommen die geltenden Teuerungszuschläge. — Preisänderung vorbehalten.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Ignatianische Frömmigkeit[1].

Wenige Heilige haben sich so viele Verzeichnungen und Verzerrungen gefallen lassen müssen wie der Stifter des Jesuitenordens. Das gilt von seinen Bildern im eigentlichen und im übertragenen Sinne. Bei den Charakterschilderungen kommt die Frömmigkeit des Heiligen am schlimmsten weg: kein Ausdruck ist zu scharf, zu hart und zu häßlich, mit dem diese Frömmigkeit nicht gebrandmarkt wird. Und doch lagen seit mehr als einem Jahrhundert die Quellen für die Beurteilung dieser Frömmigkeit für jedermann offen: das Buch der Exerzitien und die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu. Aber diese Quellen wurden teils nicht benützt, teils gaben sie der Unkunde und dem Vorurteil Handhaben für die gröbsten Mißverständnisse. Es sei beispielsweise nur erinnert an die von Ranke in seiner „Geschichte der Päpste" aus den Konstitutionen herausgelesene moralische und logische Ungeheuerlichkeit der gottgelobten Verpflichtung zur Sünde oder an die von Chamberlain in dem Buch der Exerzitien entdeckte schlotternde Sklavenangst und den übertünchten Fetischismus.

Nach einer vielverbreiteten protestantischen Auffassung, wie sie besonders bei dem Reformationsjubiläum auch in den Festschriften großer Gelehrter gepriesen wurde, hat Luther die wahre Frömmigkeit wieder entdeckt und sie von dem Wust der mittelalterlichen Äußerlichkeiten frei gemacht. Wiederholt ist aber an der Hand der mittelalterlichen Quellen besonders von Dr. Paulus der Nachweis geführt worden, daß die wahre Frömmigkeit von Luther nicht entdeckt zu werden brauchte, da der Kern aller wahren Frömmigkeit: Halten der Gebote Gottes, treue Erfüllung der Berufspflichten, kurz, gottgewollte, berufstreue Arbeit im ganzen Mittelalter sowohl in Erkenntnis als Praxis lebendig geblieben ist.

Auf dieser Auffassung fußt auch die Ignatianische Frömmigkeit.

Dies geht außer aus den Konstitutionen und dem Exerzitienbuch auch aus den Briefen des Heiligen, und zwar in einer besondern von niemand miß-

---

[1] Otto Karrer S. J., Der hl. Franz von Borja, General der Gesellschaft Jesu 1510—1572, und von demselben, Des hl. Ignatius von Loyola, Stifters der Gesellschaft Jesu, Geistliche Briefe und Unterweisungen. Beide bei Herder in Freiburg 1921 u. 1922.

zuverstehenden Klarheit hervor. Hundert Jahre nach der Aufhebung des Ordens erschien die sechsbändige Briefsammlung: Cartas de S. Ignacio (Madrid 1814—1889), und zwanzig Jahre später die neue kritische zwölfbändige Sammlung von über 6000 Briefen und Briefauszügen: Monumenta Historica Societatis Jesu (Madrid 1894 ff.). Aus letzterer schöpfen zum ersten Mal ausgiebig und kritisch zwei deutsche Werke, die eben erschienen sind: „Das Leben des hl. Franz Borja" und „Geistliche Briefe und Unterweisungen des hl. Ignatius" von P. Otto Karrer.

Beide Bücher sind sehr geeignet, jedem, der guten Willens ist, ein anschauliches Bild von der Ignatianischen Frömmigkeit zu vermitteln. Kann hierbei das Leben des hl. Franz Borja hie und da als Hintergrund für bessere Belichtung dienen, so flutet aus den Geistlichen Briefen ein so reiches Licht, daß es auch für sich allein genügt, alle erwünschte Klarheit zu gewähren.

Die Frömmigkeit des hl. Ignatius gipfelt in dem heißesten Verlangen, seine ganze Person, sein Sinnen und Trachten, sein Tun und Lassen, alles, alles in den Dienst des Allerhöchsten zu stellen, und zwar nicht in einer nur gewöhnlichen Weise, sondern so, daß er in allem nicht die Ehre Gottes schlechthin, sondern die größere Ehre, die größere Verherrlichung der göttlichen Majestät anstrebt. Ignatius weiß natürlich, daß Gott unser Lob, unsere Anerkennung, unsern Dienst nicht braucht, besitzt er ja alles in unendlicher Vollkommenheit. Je größer aber die unendliche Majestät Gottes ist, um so wertvoller und erhabener ist auch der kleinste Akt der äußeren Anerkennung und Verherrlichung, den Gott sich würdigt von seinem freien Geschöpfe anzunehmen. Deshalb wäre ein ganzes Leben nicht verloren, wenn der Mensch auch nur einen einzigen freien Akt der Verherrlichung Gottes gesetzt oder veranlaßt oder eine Nichtverherrlichung oder eine Beleidigung Gottes verhindert hätte. Die Verherrlichung des Schöpfers durch das Geschöpf, und zwar in allem, in Gesundheit und Krankheit, in Reichtum und Armut, in langem Leben und kurzem Leben, und zwar so, daß wir stets in allem einzig und allein das wählen, was mehr zur größeren Verherrlichung Gottes dient, ist der Grundgedanke, auf den Ignatius seine Exerzitien aufbaut. Und der Schlußakkord der Exerzitien klingt aus in dem inbrünstigen Verlangen, die eigene Person und alle Dinge ganz und gar in den alleinigen Dienst des Allerhöchsten zu stellen und seiner Verherrlichung zu weihen. Dasselbe Leitmotiv der Ignatianischen Frömmigkeit findet sich auch in seinen Konstitutionen klar und deutlich

ausgedrückt, und zwar stets dort am prägnantesten, wo es sich um die schwierigsten und wichtigsten Entscheidungen handelt.

Es ist interessant, dasselbe Leitmotiv in den Briefen zu verfolgen.

In einem Briefe vom 6. Dezember 1524 heißt es: Bleiben Sie unentwegt in Ihrem Vorsatz: Die Ehre Gottes über alles. Wir wollen uns den Dienst Gottes etwas kosten lassen, aus Liebe zu ihm, unsrem Herrn.... Seien wir fröhliche Gotteskinder, ihm zum Lobe! — Wer will, so muntert er Juni 1532 seinen Bruder auf, dem ist nichts schwer, am allerwenigsten, wenn es aus Liebe zu unsrem Herrn Jesus Christus geschieht. — Am 11. September 1536 mahnt er: Nur auf die Richtung meiner Seele kommt es an, daß sie in Übereinstimmung mit Gottes Willen sei. In dieser Verfassung meistert sie allmählich auch den Leib, ob er will oder nicht, daß er das Werkzeug eines höheren Willens sei. — In der Verherrlichung Gottes darf der Mittelmäßigkeit kein Platz eingeräumt werden; so spornt er die Scholastiker in Coimbra am 7. Mai 1547: Wir sind verpflichtet, da etwas Hervorragendes zu leisten. Die Allerentschiedensten müssen uns stets als Beispiel vor Augen stehen. Dürfte es einen Höfling geben, der mit größerer Aufmerksamkeit seinem irdischen Fürsten dient, um sich seine Gunst zu gewinnen, als Sie das Wohlgefallen Ihres himmlischen Königs zu gewinnen trachten? Dürfte es einen Soldaten geben, der sich um die Ehre des Sieges und ein wenig Beute tapferer schlägt als Sie? Weg also mit aller Lauheit, um der Liebe Gottes willen! Halten Sie also lebendig den klugen, heiligen Eifer, strengen Sie sich an in Wissenschaft und Tugend! Auf beiden Gebieten ist ein intensiver Akt mehr wert als tausend schlaffe, und was ein Fauler in vielen Jahren nicht erreicht, dazu gelangt ein Eifriger in kurzer Frist.

Alle erlaubten menschlichen Mittel müssen in den Dienst der Verherrlichung Gottes gestellt werden. Wer, so läßt er am 18. Juli 1549 einen Pater mahnen, den Gebrauch menschlicher Mittel und die Verwertung irdischer Protektion für gute und gottgefällige Zwecke verwirft, der hat offenbar nicht gut gelernt, alles auf das eine große Ziel, die Verherrlichung Gottes, hinzulenken.

Tätige Frömmigkeit, Frömmigkeit der Tat im Dienste der höchsten Idee, der möglichst großen, immer größeren Verherrlichung der unendlichen Majestät Gottes, ist Kern und Stern der Ignatianischen Frömmigkeit. Diesen Kern immer schärfer herauszuschälen und reiner vorzulegen, dazu gab der hl. Franz Borja besondere Veranlassung.

Der heilige Urenkel des sehr unheiligen Alexander VI. zeigte schon vor dem geheimen Anschluß an die Gesellschaft Jesu (1546) infolge seiner Charakteranlage, ferner des in der damaligen spanischen Luft liegenden Rigorismus, endlich wohl auch im Drange nach Sühne für die Vergehen seiner Vorfahren einen großen Hang zu Bußübungen und Abtötungen aller Art. Damit verband sich die Sehnsucht nach fast ununterbrochener Beschauung und Ausdehnung der Gebetsübungen.

Schon 1545 bittet Borja um Gebet, damit ihm Gott die stete Gabe der Beschauung verleihe. Die zwei Stunden Gebet, die ihm Ignatius anfangs gestattete, erweiterte der Herzog bald auf sechs, indem er um 2 Uhr aufstand und ohne Unterbrechung bis 8 Uhr betete. Noch größer war sein Eifer in bezug auf die Bußwerke. Um seine Gesundheit kümmerte er sich dabei nicht und wollte auch nicht, daß andere sich darum kümmerten; seine Aszese war auf Selbstzermürbung gerichtet und gipfelte schließlich in dem Ideal der alten ägyptischen Mönche: Einsiedlerleben und Weltflucht in die Wüste.

Diese Gesundheit und Arbeitsfähigkeit gefährdende Richtung konnte Ignatius nicht billigen; sie war zu sehr seinem Frömmigkeitsideal entgegengesetzt.

In einer längeren Anweisung vom Herbst 1548 legt Ignatius dem Herzog Folgendes ans Herz: Von den zwei Gebetsstunden, meine ich, sollten Sie die Hälfte fahren lassen, und Sie würden besser daran tun, die Hälfte Ihrer Gebetszeit auf Regierungsgeschäfte, guten Verkehr und Studien zu verwenden. Sie werden ja in Ihrer Zukunft stets nicht nur das eingegossene, sondern auch das erworbene Wissen nötig haben oder doch gut brauchen können. Suchen Sie nur die Seele immer ruhig und in Bereitschaft zu halten für die Zeit, wenn unser Herr in Ihnen wirken will. Denn ohne Zweifel ist mehr Tugend und Gnade darin, sich seines Gottes in verschiedenen Geschäften und an verschiedenen Orten freuen zu können, als eben nur an dem einen (Betpult). Was die Fasten betrifft, so sollten Sie für den Dienst unsres Herrn Ihre Körperkräfte gesund erhalten, anstatt sie zu schwächen. Da Sie mit Leib und Seele Ihrem Schöpfer und Herrn gehören, müssen Sie für das *Ganze* gute Rechenschaft ablegen können und dürfen deshalb nicht Ihre leibliche Gesundheit schwächen. Denn *insoweit* müssen wir den Leib kräftigen, als er der Seele dient und hilft und *soweit* sich dadurch die Seele für den Dienst und das Lob unsres Schöpfers und Herrn tauglicher macht. In bezug auf die Züchtigung

des Leibes möchte ich von mir aus alles unterlassen wissen, was auch nur zu einem Tröpfchen Blut führen könnte. Besser ist es, als ein bißchen Blut zu erhaschen, unmittelbar den Herrn aller Dinge zu suchen, ich meine seine heiligen Gnaden und Gaben, solche Gaben, deren Erwerb nicht jederzeit in unsrer Macht steht, sondern die ein freies Geschenk dessen sind, der alles Gute spendet. Anstatt sich also durch übermäßige Kasteiung zu schwächen, ist es vernünftiger, die Ehre Gottes durch innere Akte und durch andere maßvolle Übungen zu suchen. Dann wird nicht nur die Seele sich wohl befinden, sondern ein gesunder Geist wohnt in einem gesunden Körper: der ganze Mensch ist gesünder und befähigter zum Dienste Gottes.

Ebenso klar spricht sich Ignatius ein Jahr später (27. Juli 1549) über Privatoffenbarungen aus, die den Herzog und seine geistliche Umgebung zu verwirren drohten. Den Text, der in dem 12. Bande der neuen Briefsammlung 22 Seiten umfaßt, hat P. Karrer in einem dankenswerten Auszug (Geistliche Briefe 143—155) mitgeteilt. Dringend warnt Ignatius vor Leichtgläubigkeit. Selbst wenn solche Offenbarungen nichts gegen Vernunft und gesunde Lehre enthalten und eher zur Erbauung beitragen, pflegen kluge und erleuchtete Personen auch dann noch ihr Urteil in der Schwebe zu lassen und den Ausgang abzuwarten, bevor sie etwas für sicher halten. Die umlaufenden Prophezeiungen bezüglich der Kirchenreform, des Engelpapstes u. dgl. sind verdächtig. Opfer einer Täuschung werden leicht Leute von geringer Urteilskraft, von großem Eigensinn, von körperlicher Schwäche, und in letzterem Falle liegt der Gedanke an Halluzinationen sehr nahe. Geistlicher Hochmut verrät sich in dem Ausposaunen solcher Offenbarungen, besonders wenn sie der Gottbegnadung der eigenen Person gelten.

Die von Spanien eingesandten Privatoffenbarungen hatten auch ständige Vergegenwärtigung Gottes und längere Gebetszeiten verlangt.

Ignatius antwortet: Die Äußerungen über die ständige Vergegenwärtigung Gottes scheinen phantastisch und falsch: ein solcher Wandel in Gottes Gegenwart verlangte eine ununterbrochene aktuelle und gebundene, ja unbewegliche Aufmerksamkeit und verträgt sich wohl nicht mit unsrem irdischen Zustand; beklagen sich doch auch die frömmsten Diener Gottes über Zerstreuungen und über die Unbeständigkeit des Geistes.

Die Behauptung, ein Gebet von einer Stunde oder zwei sei kein Gebet, ist keine gesunde Lehre. Das Gebet, das der Herr gelehrt hat und doch

gewiß mit Recht Gebet nennt, ist kurz und verlangt nicht eine bis zwei Stunden. In Wirklichkeit hat Gott nicht selten an andern Dingen mehr Wohlgefallen als am Gebet, und freut sich dann sogar, wenn man auf das Gebet verzichtet — um wieviel mehr, wenn man es nur abkürzt! Gewiß muß man beten und nicht ablassen, aber in einem vernünftigen Sinne. — —

Wenn Ihnen auch das Studium, so mahnt er Mai 1547 die Scholastiker, nicht Zeit zu langem Beten läßt, so können Sie viel durch das Verlangen ausgleichen: Indem Sie alles nur für den Dienst Gottes tun, machen Sie aus allem ein Gebet.

An einen Rektor läßt Ignatius im Juni 1551 schreiben: Den Geist, den er (Ignatius) in der Gesellschaft zu sehen wünscht, ist der, daß man soweit möglich nicht weniger Andacht bei jedem beliebigen Werk der Liebe finde als in Gebet und Betrachtung, denn alles tun wir aus Liebe zu Gott und für seinen Dienst. — Noch klarer mahnt Ignatius am 24. Dezember 1553 den stellvertretenden Obern in Indien P. Kaspar Barzaeus, indem er sich auch schon wegen des Klimas gegen Ausdehnung der Gebetszeit ausspricht: Wohl aber können wir in unsern Arbeiten und Studien gelegentlich den Geist zu Gott erheben, und wenn wir alles auf den göttlichen Dienst hinlenken, so ist alles Gebet. Von dieser Überzeugung müssen alle in der Gesellschaft durchdrungen sein, weil ihnen die Betätigung der Liebe nicht die Zeit zu langem Gebete läßt; sie haben deshalb keinen Grund zu glauben, hierin Gott weniger wohlgefällig zu sein, als wenn sie beten. — Einen Pater, den die Verwaltung sehr in Anspruch nimmt, tröstet er am 31. Januar 1552: Die Verwaltung zeitlicher Angelegenheiten mag zwar einigermaßen als eine zerstreuende Beschäftigung erscheinen und es auch sein: allein ich zweifle nicht, daß Ihre heilige Absicht und Hinlenkung all Ihrer Arbeiten auf Gottes Ehre dieselben zu etwas Geistlichem und der göttlichen Güte höchst Wohlgefälligem macht. Denn die äußeren Geschäfte, die man für Gottes größeren Dienst in Übereinstimmung mit seinem Willen auf sich nimmt, können nicht nur der ständigen Einigung und Sammlung eines Beschaulichen gleichwertig, sondern Gott noch wohlgefälliger sein, insofern sie aus einer noch feurigeren und stärkeren Liebe kommen. So wird jede beliebige Arbeit, in der sich die Gottesliebe auswirkt, ungemein heilig.

In dieser Gesinnung konnte sich Ignatius im einzelnen mit wenig aktuellem Gebet zufrieden erklären, so besonders für solche, die studieren.

Am 1. Juli 1551 schreibt er an einen Scholastiker: Wenn das Studium recht betrieben wird, erfordert es den ganzen Menschen, und man könnte sich ihm nicht ganz hingeben, wenn man lange Zeit auf das Gebet verwenden wollte. Deshalb genügt für die Scholastiker, die nicht Priester sind, im ganzen eine Stunde täglich. Für studierende Priester genügen an sich die vorgeschriebenen kirchlichen Tagzeiten nebst der heiligen Messe und Gewissenserforschung; sie werden jedoch bis zu einer halben Stunde hinzunehmen können, wenn ein besonderes Bedürfnis vorliegt [1].

Selbst wenn mit den aus Liebe zu Gott unternommenen Arbeiten Gefahren für die Seele verbunden sind, sollen sie nicht unterlassen werden. Das führt Ignatius am 1. Februar 1553 dem Pater Miron zu Gemüt, der sich aus Gewissensbedenken geweigert, das Amt des Hofbeichtvaters in Lissabon zu übernehmen: Wollen wir, so schreibt er, in unsern Arbeiten nur darauf ausgehen, immer sicher geborgen zu sein, wollten wir etwas Gutes hintansetzen, um möglichst weit der Gefahr entrückt zu sein, so müßten wir uns überhaupt einschließen, anstatt mit den Mitmenschen zu verkehren. Nun aber haben wir mit allen umzugehen und allen alles zu werden, um alle für Christus zu gewinnen. Gehen wir also nur mit rechter Meinung voran, suchen wir nicht, was das Unsre ist, sondern was Jesu Christi, so wird er uns in seiner unendlichen Güte schon bewahren. Wollten wir uns nicht an seiner Hand halten, würde auch die Flucht vor den Gefahren nichts nützen, um uns sicherzustellen.

Nur im Verkehr mit Frauen will Ignatius nicht, daß man sich sogar um hundert Grade des Gewinnes einer Gefahr auch nur eines vermeintlichen Ärgernisses aussetze. Bei allen geistlichen Gesprächen (mit Frauen), so schreibt er nach Portugal, würde ich eher auf einen Grad sicheren Gewinnes ausgehen, als daß ich mich um hundert Grade der Gefahr aussetzte, die ganze Sache zu verderben; denn ein Ärgernis, ob es nun auf Wahrheit oder Irrtum beruht, schadet viel mehr, als wenn ich nur die Hälfte des Nutzens stiftete.

Wie für die Zeit des aktuellen Gebetes, so ließ Ignatius auch für die Art und Weise des Gebetes große Bewegungsfreiheit je nach den Anlagen

[1] Diese Kürze befürwortet Ignatius auch für die gewöhnliche Beichte: Kommt einer durch die Gnade Gottes zu einem inneren ruhigen Frieden, so soll er sich mit einer kurzen Anklage seiner Sünden begnügen, ohne das Kleinste namhaft zu machen.

und Bedürfnissen der Person. Eine bestimmte Art und Weise zu betrachten hat er außer den Winken in dem Exerzitienbuch, die vorzüglich für die Zeit der Exerzitien gelten, nicht verlangt. Er stellt auch in den Konstitutionen mündliches und betrachtendes Gebet gleichwertig nebeneinander. Die Hauptsache ist, daß der einzelne „nach dem Maße der ihm von Gott mitgeteilten Gnade Andacht zu finden trachte". Auch das höhere Gebet der Ruhe und Beschauung schließt er nicht aus, lehnt es aber ab, darüber allgemeine, für alle gültigen Normen aufzustellen. Das Gebet kann nach Ignatius auf die verschiedenste Art und Weise betätigt werden, ohne daß man eine bestimmte Regel oder Ordnung einzuhalten braucht: die Hauptsache ist, Gott in allem suchen und finden, aus allem Denken, Trachten, Tun eine Gottesverehrung, ein Gebet zu machen. Deshalb läßt er auch in den Konstitutionen in bezug auf das Gebet und die ganze Aszese die weitestgehende Freiheit (vgl. Const. VI, 3, 1).

Alles Konstrikte, Forcierte, Gewaltsame lag Ignatius fern. „Gott in allem finden" ist ihm gleichbedeutend mit Befreiung von konstriktem Wesen, mehr dem ruhigen Empfangen einer Gabe vergleichbar als dem gewaltsamen An-sich-reißen und Erzwingen-wollen von etwas nur schwer oder gar nicht Erreichbarem.

Für „frohe Gotteskinder" und „geistlich gerichtete Männer" passen keine Kerker und Ketten, wie man in Spanien wollte. Dafür sollte die Pforte, wie sie für Eintretende sich nur schwer öffnen durfte, für Austretende weit geöffnet sein. Deshalb betonte Ignatius noch in seinen letzten Jahren: Wenn es etwas gebe, um dessentwillen er noch länger zu leben wünsche, so sei es die Verwirklichung seiner Absicht, bei der Aufnahme in die Gesellschaft recht schwierig zu sein.

Für Gotteskinder und Geistesmänner verliert auch der Gehorsam allen Schrecken und alle Schmach, die man ihm angedichtet. Der frei aus Liebe zu Gott geleistete Gehorsam hindert mit nichten die Geistesfreiheit und steht dem höchsten freien Geistesflug in keiner Weise entgegen.

Jede Art der Frömmigkeit, die von der Kirche gebilligt wurde, ist gut. Je nach den Umständen der Zeit, des Ortes und der Person kann die eine vor der andern den Vorzug verdienen. Auch das Frömmigkeitsideal des hl. Ignatius, *die tätige Frömmigkeit*, ist von der Kirche gebilligt. Das Exerzitienbuch und die Konstitutionen des Heiligen, in denen er seine Frömmigkeit dokumentarisch festgelegt hat, haben die kirchliche Bestätigung erhalten.

Unsere Zeit mit ihrer Verzagtheit, mit ihrem Elend und mit ihrer Arbeitsflucht bedarf vielleicht mehr als jede andere fröhlicher Gottinnigkeit, unverkümmerter Geistesfreiheit, rastloser Arbeitsfreudigkeit. Indem Ignatius alles und jedes in den Dienst der größeren Verherrlichung des Schöpfers stellt, alles und jedes nur nach dieser höchsten Richtung bewertet, macht er alles und jedes zum gottinnigen Gebet. Wenn dann Ignatius neben dem vollkommensten Gehorsam, der in derselben Rücksicht zur Verherrlichung Gottes völlig frei geleistet wird, Freiheit von aller unnötigen Einzwängung und Festlegung auf Paragraphen und Formeln gewährt, erzieht er zur wahren Geistesfreiheit, zur Freiheit der Kinder Gottes. Beides zusammen: Gottinnigkeit und Geistesfreiheit, sind dann wohl geeignet, eine dauernde Arbeitsfreudigkeit und damit höchste Arbeitsleistung zu erzielen: jede gottgewollte Arbeit ist gottwohlgefälliges Gebet.

Bernhard Duhr S. J.

Die Freudlosigkeit in der Religion.

Die Geschichte der Kirche, hat man gesagt, ist ein ewiges Pfingsten. Der Hauch des Heiligen Geistes weckt immer neue Keime, daß sie aufgehen, blühen und dreißig-, sechzig-, hundertfältige Frucht bringen. Und wie der Anblick der grünenden Natur lieblich und herzerfreuend ist, so soll auch die Seele unter dem Strahle der göttlichen Gnade leuchten und frohlockend sich entfalten; denn das Reich Gottes ist Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geiste (Röm. 14, 17). So hat ja auch Christus als den Zweck seiner Sendung nicht den Tod der Gläubigen bezeichnet, sondern das Leben in reicher, überfließender Fülle (Joh. 10, 10).

Dieser verheißungsvollen Botschaft scheint indes die Wirklichkeit nicht zu entsprechen. Die Klage will nicht verstummen und erhebt bald hier, bald da ihre Stimme, daß auch ernste, religiöse Seelen Not leiden. Sie sagen, daß sie trotz aller Andachten nicht die Andacht, trotz aller Abtötung nicht den Frieden, trotz heißen Bemühens nicht die Freude ihres Herzens gefunden hätten und nicht finden könnten. Es ist seelische Not, die aus dem so auffallenden Heißhunger nach religiösen Schriften spricht. Die Verleger können nicht genug Auflagen herstellen, um das „religiöse Bedürfnis“ zu befriedigen. Je geheimnisvoller, je mystischer der Titel, um so begieriger greifen die Leser und Leserinnen danach. Vielleicht daß sie dort endlich finden, was sie solange vergebens gesucht haben.

Eine schwere Beklommenheit scheint auf den Seelen zu lasten, die nicht weichen will. Sie reden nur selten davon und nur im verborgenen; denn sie fürchten anzustoßen und mißverstanden zu werden. Aber das stille Mit-sich-herum-tragen des innern Druckes vermehrt seine niederbeugende Wucht. Wie sie sich auch nach Erlösung und Befreiung sehnen, es kommt kein Arzt, kein Heiland, ihnen diesen Liebesdienst zu erweisen. Sprach man früher von einem Freudedefizit der modernen Kultur, so spricht man heute von einem Freudedefizit in unsern eigenen Reihen.

Wir durchschreiten ohne Zweifel eine Periode körperlicher und seelischer Erschöpfung. Sie wird sofort verständlich, wenn wir bedenken, daß unser Volk, ja die ganze Menschheit in jeder Hinsicht einen gewaltigen Blut-

verlust erlitten hat. Wie ein Meltau legt sich das Gefühl der Ermüdung auf alles, was wir planen und beginnen, und läßt Unternehmungen voll Mark und Nachdruck nicht zur Ausführung gelangen. Die fieberhafte Betriebsamkeit, die mancherorts sich kundgibt, darf darüber nicht hinwegtäuschen. Es ist vielfach eine hektische Blüte, ohne gesunde Säfte und Kräfte. Es sind Anläufe, Versuche, die aber bald wieder steckenbleiben. Oder es ist ein Arbeiten an der Fassade, während es an den Grundlagen fehlt.

Diese matte Stimmung ist um so bedauerlicher, als die Entwicklung des modernen Kultur- und Geisteslebens eine Richtung genommen hat, die der Religion günstig scheint. Unzählige in den andern Lagern verlangen heute nach der religiösen Wahrheit. Sie suchen im Grunde das, was wir ihnen geben könnten, aber sie werden nicht zu uns gelangen, wenn wir nicht fähig sind, sie anzuziehen und aufzunehmen. Wie wollten wir sie aber entzünden, wenn wir nicht selbst entzündet sind?

Fassen wir zunächst ruhigen Blickes die Merkmale der Krankheit ins Auge, soweit sie das religiöse Gebiet betreffen. Worin besteht die Not der Seelen? Natürlich dürfen wir nicht an der Oberfläche haften. Alle wahre Seelennot hat das Bestreben, sich zu verbergen; man schreit sie nicht in alle Winde. Es fehlt den Seelen, kurz gesagt, an Schwung, an Begeisterung, an Freude. Dafür begegnet man um so mehr den Anzeichen einer innern Angst, einer großen Mutlosigkeit und Verzagtheit.

Der Glaube ist noch da, beherrscht vielleicht auch das Leben, aber er hat nichts von dem stolzen Bewußtsein des Apostelwortes: „Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube." Er ist ein bescheidenes Pflänzchen, zufrieden, wenn man ihm Licht und Luft neben andern Weltanschauungen gönnt. Er gleicht der grünenden Natur im Kohlenbezirk; der feine, lebensfeindliche Staub, der den ganzen Dunstkreis erfüllt, dringt in alle Poren und gestattet nur ein kümmerliches Wachstum. Man leugnet keines der kirchlichen Dogmen, aber man verspürt zu wenig von ihrem innern Gehalt und findet an den überlieferten Äußerungen des kirchlichen Lebens keinen Geschmack. Es sind Stimmungen, Einwände und Bedenken da, die nur schwer begrifflich zu fassen sind, aber die religiöse Freudigkeit dämpfen. Es fehlt an glaubensstarken Männern und Frauen, die es für ihre Ehre ansehen, dem Spotte der Welt zu trotzen und inmitten des allgemeinen Zerfalls aufrecht zu stehen, nicht mit Hangen und Bangen, sondern in zuversichtlichem Gottvertrauen.

Es wird viel gebetet, aber das Gebet erhebt sich oft nicht über ein trockenes Pflichtgebet. Das Herz kommt kaum zum Schwingen. Es mangelt an Abwechslung, an Bewegung, an Leben, so daß nicht wenige das Gebet wie eine Qual empfinden. Die Sprache des Psalmisten, der den Verkehr mit Gott als die Quelle seines Trostes und seiner Kraft in allen Lagen preist, findet nur ein schwaches Echo. Ähnlich steht es um den Empfang der Sakramente. Es ist so häufig ein mühseliges Sich-Abrackern, ein vergebliches Suchen und Tasten, um nur ja alles richtig zu machen und doch irgend etwas von Tröstung zu erhaschen. Daher die immer wiederkehrende Klage, daß man so gar keinen Fortschritt merke, ja daß es eher schlechter als besser gehe. Die Art und Weise, wie vielfach die Beichte aufgefaßt und betätigt wird, verleugnet jede Spur einer Erinnerung daran, daß dieses Sakrament das Ostergeschenk des auferstandenen Heilands an die sündige Menschheit ist. Das ewige Zernagen der eigenen Vergangenheit läßt eine völlige Hingabe an Gott in Vertrauen und Liebe nicht aufkommen.

Nicht anders verhält es sich um die Reue. Wir haben in unsern Tagen gewiß ebenso viele große Sünder wie in früheren Zeiten, aber die großen Bekehrungen sind selten geworden. Wir kennen die kleine, niederdrückende, sich selbst zerquälende Reue, die nur zu oft einem versteckten, kaum bewußten Stolze entspringt. Dagegen fehlt es an der großen Reue, die der Demut entstammt und unzertrennbar ist von einem erhebenden, befreienden Gefühl. Die echte Metanoia ist eine gänzliche Umkehr des innern Menschen, eine neue Schöpfung und ein frischer Lebensquell, dem herrliche, vor allem apostolische Taten entsprudeln. Aus dem zerknirschten Herzen erblüht die edelste, zarteste Liebe und Freude und ein unwiderstehlicher Drang, auch andere des gleichen Glückes teilhaftig zu machen (Ps. 50, 15). Da mag man ermessen, wie weit wir von dieser großen Reue entfernt sind, wenn nur lähmende Angst und bleicher Schrecken vor den göttlichen Gerichten unsere Seele erfüllen. Die Furcht Gottes ist die Vorhalle, aber der Christ ist eingeladen, in das Allerheiligste zu treten, wo die Liebe waltet.

Der Eindruck, den die Einzelseele macht, verstärkt sich, wenn wir in Anstalten hineinschauen, wo wir die Frömmigkeit gleichsam konzentriert und organisiert finden. Es herrscht in ihnen zuweilen eine dumpfe, beengende Luft. Es ist, als ob der Atem stocken wolle; die Brust kann sich nicht frei heben. Unwillkürlich, auch ohne Vorschrift, senkt man die Stimme, um nur im Flüstertone zu reden. Eine tödliche Einförmigkeit

der Arbeit und der Tagesordnung wiederholt sich mit der unentrinnbaren Notwendigkeit eines Räderwerkes. Alles ist genau bis in die Einzelheiten geregelt und in Schablonen und Gewohnheiten gebannt, so daß jedes freie Spiel mit den Mitteln der Erziehung und Frömmigkeit ausgeschlossen ist. Das Erdreich des Herzens ist wie mit einer starren Kruste überzogen, durch die kaum oder nur sehr spärlich die zarten Keime der geistigen Freude hindurchdringen können. Da verspürt man keinen Hauch von der Freiheit der Kinder Gottes, nichts von dem Laufen auf dem Wege der göttlichen Gebote mit weitem Herzen (Ps. 118, 32). Es ist ein müdes Gehen im Joch mit dem geheimen Wunsch, recht bald durch Gottes Güte aus diesem Elend erlöst zu werden. Fast möchte es scheinen, als seien die Menschen dadrinnen ohne Gemüt und ebenso alt und unbeweglich wie die dicken Mauern des Gebäudes, das sie umschließt. Manche sind schon derart an ein solches Leben gewöhnt, so abgestumpft und verschüchtert, daß sie selbst gar nicht gewahren, wieviel sie an geistiger Regsamkeit und Frische eingebüßt haben. Doch ihre Freunde, die sie früher gekannt, stellen mit schmerzlichem Erstaunen fest, wie mumienhaft ihr ganzes Wesen geworden ist. Ein so eingetrocknetes Christentum bietet aber dem Herzen keine Befriedigung und entbehrt der Anziehungskraft auf Außenstehende.

Auch das Verhalten der Gläubigen gegenüber dem Priester ist bezeichnend. Gar oft bemerkt man bei ihnen eine ängstliche Scheu, wenn sie einem solchen begegnen. Das mag zuweilen an der wenig leutseligen Art mancher Geistlichen liegen, aber häufig hat man das Gefühl, daß es eben nicht an dem Geistlichen liegt, sondern daß ihnen jede Erinnerung an die Religion unlieb und peinlich ist.

So werden heute viele geneigt sein, sich selbst in der Schilderung wiederzuerkennen, die Alban Stolz von seiner Jugendzeit gibt: „Mir war der Himmel und die Erde finster und drohend in den schönsten Jahren, ich wünschte in das Nichts zurückkehren zu dürfen; und mit Entsetzen fand ich auch einmal den Wunsch in mir, daß es keinen Gott geben möge. Tiefer Schmerz, Bangigkeit, quälende Phantasien, unerträgliche Religionsbeängstigungen jagten die junge Seele lange Jahre; und jetzt noch denke ich mit innigem Mitleiden an das arme, krankhafte Kind (denn das war ich auch im Jünglingsalter), das, eine Waise seitens der Erde und des Himmels, ohne Gott und ohne Menschen umherlief und an sich selbst nagte und genagt wurde von zahllosen Schlangen und Gewürm quälender Gedanken.“ [1]

[1] Vgl. Julius Mayer, Alban Stolz (Freiburg 1921) 13 f. Dieses (etwas übertreibende) Bekenntnis steht in den „Witterungen der Seele“ und stammt aus dem Januar 1846, also aus dem 38. Lebensjahre von Stolz.

Vielleicht wird manchem das entworfene Bild zu dunkel erscheinen, und sie werden den Einwand erheben, daß hier vereinzelte Züge zu stark hervorgehoben und verallgemeinert würden. Das Gesagte treffe doch nicht durchgängig zu. Die Freude im Herrn sei in der Kirche keineswegs erstorben. Es gebe auch viele religiöse Anstalten, über die eine sonnige Heiterkeit ausgebreitet sei und in denen die Insassen gerne weilten, weil sie alle in Vertrauen und Liebe einander zugetan seien. Und die jovialen Naturen im Klerus und in der Laienwelt ließen nicht gerade seelische Not vermuten.

Gewiß gibt es auch heute glückliche Menschen, die den Dienst Gottes als ein süßes Joch und eine leichte Bürde empfinden. Es gibt Kinder der Gnade, die gleichsam von Engelhand über Abgründe und Gefahren hinweggetragen werden. Andere sind leichtbeschwingte Naturen, die an den Verhängnissen des Lebens vorbeisehen und vorbeigehen; sie werden von dem dumpfen Flügelschlage der Zeit nicht berührt. Daneben stehen heldenhafte Charaktere, die sich durch bittern Kampf durchgerungen und es zu einem tiefen oder leidlichen Seelenfrieden gebracht haben. Es mag auch fromme Christen geben, die im Grunde nur von der einen Schwierigkeit geängstigt werden, keine Schwierigkeit zu haben. Gott allein weiß, wie verschieden auch in unsern Tagen die Lose der Menschen gemischt und verteilt sind, und wir wollen keine Statistik wagen über Dinge, die sich jeder Statistik entziehen. Je größer das Heer der Glücklichen, um so willkommener soll es uns sein.

Aber es ist nicht der Vorwurf der Schwarzseherei, den wir zumeist fürchten. Er ist im Interesse der Sache leichter zu ertragen, als wenn man uns mit Grund vorhalten könnte, wir hätten vorhandene Übelstände beschönigt und vertuscht. Offenes Eingeständnis der wirklichen, wenn auch unerfreulichen Lage ist notwendig, soll der Kranke sich verstanden glauben und wieder Hoffnung in seiner Niedergeschlagenheit schöpfen. Wird ihm diese Hilfe nicht von der rechten Seite zuteil, so wird er sich nach andern Ärzten umsehen.

Täuschen wir uns nicht! Es sind heute viele geschäftig, im Trüben zu fischen. Und wenn es auch beschämend sein mag, so ist es doch unleugbar: das Lager der Adventisten, Spiritisten, Anthroposophen, Astrologen und Wahrsager aller Art erhält auch aus den Kreisen der gläubigen Christen reichen Zulauf und Zuspruch. Fragt man aber diese Opfer einer oft grenzenlosen Leichtgläubigkeit, was sie denn zu jenen Zirkeln gelockt habe, so lautet die Antwort: Es ist das einsame, bedrückte Herz, das sich nach Trost und Erlösung sehnte.

Sucht man die vorherrschende Seelenverfassung zu verstehen und zu erklären, dann liegt es nahe, an die heutigen politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse zu denken. In der Tat tragen diese viel zur Verstimmung bei. Denn man mag über unsere öffentlichen Zustände urteilen, wie man wolle; niemand kann auch beim besten Willen behaupten, daß sie sehr erquicklich sind. Die ganze materielle und geistige Umwelt, deren Einfluß wir uns nie völlig entziehen können, ist nicht dazu angetan, eine Höhenstimmung in der Seele zu bewirken. Unterernährung, Hunger und quälende Sorgen haben überdies unsere Kräfte geschwächt und die Macht der längst schon vorhandenen Nervosität, dieser modernen Freudentöterin, noch bedeutend gesteigert.

Der Mensch aber ist trotz allem Zwiespalt ein einheitliches Wesen; es ist seine ganze Persönlichkeit, die sich betätigt und im Selbstbewußtsein erlebt. Die Not, die ihn bedrückt, begleitet ihn überallhin, auch ins Gebet; er kann sie nicht abstellen, wie (in der guten alten Zeit) die Marktweiber ihre Körbe am Eingang der Kirche. Weil es nun heute überall an echter Freude fehlt, fehlt sie naturgemäß auch in der Religion.

Dazu kommt noch die geistige Krise der Gegenwart mit den schweren Rätseln und Leiden einer ungeklärten Übergangszeit. Wir sind das vom Schicksal gezeichnete Geschlecht, an dem sich physisch und moralisch der Fluch der falschen Grundsätze auswirkt, die seit der französischen Revolution von oben und von unten gepredigt wurden. Wir sind alle mehr oder minder Opfer einer entgeistigten, verständnislosen Erziehung, die uns, statt zu lebensfrischen Wassern, zu abgestandenen Zisternen geführt hat. Was Wunder, wenn wir zu verdursten drohen!

Doch lassen wir solche zeitgeschichtlichen, mehr zufälligen Ursachen beiseite. Steigen wir hinauf bis zu den höchsten Quellen, graben wir hinab bis zu den feinsten Wurzeln, so gewahren wir, daß unsere Frage an die letzte Not der menschlichen Seele rührt. Diese Not ist in unsrem Wesen begründet und kann nur aus ihm verstanden werden. Aus seiner Tiefe taucht sie immer wieder empor.

Der Philosoph Schelling[1] bemerkt einmal, „wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes" sei. Sie ist auch das Grundgefühl unsrer Natur. Man braucht nur die Menschen zu beobachten, um diese Wahrheit bestätigt zu finden. Fast immer sind sie von irgend einer

---

[1] Die Weltalter. Sämtliche Werke I, 8 (1861) 322.

Angst wie besessen. Bald ist es Furcht vor einem drohenden Unglück, einem Examen, einer Krankheit, einem öffentlichen Auftreten, bald Sorge um den Lebensunterhalt, um das Fortkommen im Geschäft oder Amt, bald Bangigkeit um die Gesundheit oder das Glück ihrer Lieben. Immer nagt irgend etwas an ihrer Seele und läßt sie nie ganz zu Ruhe kommen. Der Mensch fühlt eben im tiefsten Innern seine allseitige Hilfsbedürftigkeit und Hinfälligkeit so sehr, daß er ohne den „holden Leichtsinn", den ihm die Natur mit auf den Lebensweg gegeben, sein Geschick kaum ertragen könnte.

So verstehen wir, warum der sinnige Malerpoet Hans Thoma, selbst ein ausgesprochener Optimist, seinen gesammelten Erinnerungsblättern „Im Herbste des Lebens" ein Widmungsbild vorausschickte, das ein kleines Kind, auf der Flöte blasend, im Rachen eines Ungeheuers darstellt. Darunter stehen die Verse:

Vom Rätselrachen der Welt umfangen,
Sitzt die arme Menschenseel' in Fürchten und Bangen,
Das Ungeheuer kann sie ja spielend verschlingen,
Und möchte doch jede ihr fröhliches Lebenslied singen.

Die Angst, die in uns haust, wird von verschiedenen Quellen gespeist. Zunächst können wir die äußere Not unterscheiden. Sie umfaßt den ganzen großen Bereich unsrer körperlichen, wirtschaftlichen und sozialen Existenz. In jeder dieser Hinsichten ist unser Leben angefüllt mit Kampf und Mühsal. Kein Geschöpf wird so hilflos geboren wie der Mensch[1]. Lange Jahre muß er gepflegt und behütet werden, ehe er sich in etwa selbst helfen kann. Tausend Krankheiten und Gefahren lauern auf ihn, um ihm die Gesundheit und Unversehrtheit des Leibes zu rauben. Hunger und Durst plagen ihn. Einige Minuten ohne Luft genügen, ihn dem Tode zu weihen.

Welche Mühe und Arbeit kostet es, um die Mittel zum Unterhalt des Lebens herbeizuschaffen! Die Sorge um das tägliche Brot nimmt den größten Teil unserer Zeit und Kräfte in Anspruch. Und da die Güter der Erde begrenzt, die Bedürfnisse und Begehrlichkeiten des Menschen aber unbegrenzt sind, so entspinnt sich im wirtschaftlichen und sozialen Leben ein heftiger Kampf, der alle Beteiligten in einer ängstlichen Spannung

---

[1] In der Hilflosigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen darf man das teleologische Moment nicht übersehen; der Mensch ist wie kein anderes Wesen durch seine Natur auf das Leben in der Gemeinschaft hingeordnet. Er ist, wie der Ausdruck des Aristoteles lautet, von Natur ein soziales Wesen. Die Unzulänglichkeit der einzelnen begründet eine gegenseitige Abhängigkeit, die dem Gemeinschaftsleben und dem sozialen Zusammenhalten förderlich ist.

hält; denn jeder ist sich der Unsicherheit seiner Lage und der Beschränkung seiner Macht bewußt. Nur an die Stirne setzte ihm die Natur das Licht der Augen, der Rücken ist bloßgegeben. Jede Unachtsamkeit kann ihn zu Falle bringen, und während er sich gegen die eine Gefahr schützt, erliegt er oft einer andern, an die er nicht gedacht hat. Dieser aufreibende Kampf dauert so lange wie das Leben. „Man stirbt mit den Waffen in der Hand", hat ein moderner Philosoph gesagt.

Neben der Angst, die im Grunde der Sorge um das materielle Fortkommen entspringt, geht die andere, die der geistigen Hilflosigkeit des Menschen entstammt. Wer ist ärmer als ein Kind, auch in geistiger Hinsicht? Ohne Erfahrungen und Fertigkeiten kommen wir alle in die Welt und müssen uns mühsam zurechtsuchen. Wir haben zwar fünf Sinne, die uns eine bunte Fülle verwirrender Eindrücke herbeischaffen, aber nur einen Verstand, der alle diese Eindrücke verarbeiten und ordnen soll. Es wäre noch leicht, wenn wir immer gute und zuverlässige Erzieher und Lehrer fänden, die uns den Weg zum Lichte erleichterten, oder wenigstens ehrliche, die uns offen ihre Unwissenheit eingeständen. Aber oft werden wir selbst von denen irregeführt, die uns lieben, oder wir mißverstehen sie und sie uns. Wieviel Seelennot liegt in dieser leidigen Tatsache begründet und eingeschlossen!

Von Natur aus streben wir nach Wissen, und Tag für Tag pocht die Frage ans Tor unseres Geistes: Was ist Wahrheit? Aber stets heißt es sich bescheiden. Immer wieder werden wir an die Schranken unseres Wissens und Könnens erinnert. Wie an einer Mauer stoßen wir uns an der harten Tatsache, daß unser Erkennen nur Stückwerk und wie in Rätsel eingehüllt ist. So schwanken wir zwischen kühnem Hoffen und mattem Verzagen. Unser ganzes Dasein trägt das deutliche Gepräge der Halbheit, des Unfertigen, des Unbefriedigenden.

Über allem diesem aber steht die größte, die religiöse Not des Menschen. Er kennt oder ahnt die furchtbare Entscheidung, die über seinem Leben schwebt. Sein Gewissen weist ihn beständig darauf hin; jedes Grab mahnt ihn an das unentdeckte Land, von dessen Bezirk kein Wandrer wiederkehrt. Wie stehe ich zu Gott? Was wird mein Los sein in der Ewigkeit? Und ein jeder muß antworten: Ich weiß es nicht. Da drängt sich gebieterisch die schwere Schicksalsfrage auf: Wie finde ich einen gnädigen Gott? Mit welch grausiger Gewalt kann diese angstvolle Frage die Seele ergreifen und niederwerfen, und wie lange kann es währen,

bis sie im Vertrauen auf Gottes Vatergüte den innern Frieden findet. Jede ernste religiöse Frage aber ist immer mit jener letzten verwoben und verknüpft; das ist es, was den Kämpfen um den Glauben ihren so erschütternden und aufwühlenden Charakter gibt.

Die religiöse Not erfährt gewöhnlich eine besondere Steigerung in drei bestimmten Lebensabschnitten.

Der erste umfaßt die Entwicklungsjahre, wo dem Menschen das Geheimnisvolle und Zwiespältige seines Wesens zu schmerzlichem Bewußtsein kommt und zugleich eine tiefe Erlösungsbedürftigkeit empfunden wird. Eine feierliche Stimmung der Erwartung kommt über die junge Seele, als ob von fern her Errettung nahen müßte. Es ist eine mächtige Sehnsucht mit einem einschmeichelnden süßen Zauber, der ein künftiges großes Glück verheißt, und zugleich eine unsagbare Bangigkeit, ob nicht eigene Unwissenheit oder Ungeschicklichkeit oder Schuld den Weg zu jenem Glück verfehlen oder versperren würde. Ein ihr selbst unerklärlicher Drang in die weite Ferne, heraus aus den gewohnten Verhältnissen, nach Gestaden, die sie nie gesehen, ergreift sie, so wie es im Herbste die Zugvögel in wärmere Himmelsstriche treibt. Fort, fort, tönt es immerzu in ihr, und sie weiß doch nicht zu sagen, wohin.

Das große Problem der Liebe wirft seine Strahlen und Schatten in die jungen Seelen und hält sie mit einer Gewalt fest, der sie sich kaum zu entreißen vermögen. Sie ziehen sich in sich zurück und verzehren sich im eigenen Feuer. Dabei werden sie innerlich von Zweifeln bestürmt, die sie nicht lösen können. Mit pochendem Herzen und in größter Heimlichkeit suchen sie in Nachschlagewerken und in angeblich oder wirklich wissenschaftlichen Schriften nach Aufklärung in den Fragen, die sie bedrücken. Das alles geschieht meist in einem Zustande fiebernder Angst und mit dem heißen Verlangen, doch einen wahren, aufrichtigen Führer zu finden; denn trotz der nach außen zur Schau getragenen Sicherheit ist sich die Jugend der eigenen Unzulänglichkeit wohl bewußt, wenn sie auch wünscht, daß erwachsene Berater ihr das Geständnis dieser Hilflosigkeit ersparen und wie Freunde, nicht wie Vormünder, zu ihr sprechen möchten.

Die Reifejahre zeitigen vielfach eine religiöse Hochspannung, die zur Überschwenglichkeit neigt und leicht krankhafte Züge annimmt. Wer aufmerksam die Jugend beobachtet, wird auf ihrem Angesichte oft einen Hauch von Traurigkeit gewahren; es ist, als ob ein tiefes Heimweh ihre Seele beschatte und ängstige. Daher denn auch die zunächst befremdliche Er-

scheinung, daß gerade die Jugend so leicht dem Weltschmerz verfällt. Die Jugend stirbt williger als das Alter.

Den zweiten Abschnitt kennzeichnet der Übergang vom Kindesglauben zum Mannesglauben. Auch er bringt in der Regel eine Trübung der seelischen Landschaft mit sich. Denn wie sollte eine freudige Stimmung herrschen können, wenn jemand um die Grundlagen seines Glaubens bangt und den Einsturz des ganzen religiösen Gebäudes befürchtet? In unsern Tagen wird diese Schwierigkeit noch verschärft einerseits durch das Massenangebot ungläubiger Schriften und die Flut von Angriffen gegen den Glauben, anderseits durch den Mangel an philosophischer und theologischer Schulung bei vielen Gebildeten. Nur eine glückliche Veranlagung oder eine geschickte Seelenführung kann über diese Zeit ohne schwere innere Erschütterungen hinweghelfen.

Die dritte Krise setzt ein, wenn die Träume der Jugend zerstieben und der Erwachsene zum erstenmal der Wirklichkeit ins nüchterne Antlitz schaut. Es ist die Zeit des „realistischen Knackses", der dem gepreßten, enttäuschten Herzen den Seufzer abringt: Also so ist das Leben! So hätte ich mir mein Leben doch nicht vorgestellt! Was als noch bleibender Rest des Lebens vor uns liegt, will uns wie eine baumlose Wüste scheinen. Wir sind dann der Wahrheit näher, aber dem Glücke ferner. Ein jeder beginnt um diese Zeit sich seine Lebensphilosophie aufs neue zurechtzulegen, die Linien anders zu ziehen oder doch die Farben anders abzutönen. Die Entwicklung vollzieht sich, entsprechend den vorgerückten Jahren, meist nicht so stürmisch wie früher, aber deshalb nicht weniger schmerzlich. Auch diese Spanne unseres Lebens dämpft erfahrungsgemäß die innere Freude, kann auch zur Gefahr für die Religion werden.

Zu den bisher behandelten allgemeinen Ursachen der innern Not gesellen sich noch andere, die der besondern Eigenart und Entwicklung der einzelnen entspringen.

Hierhin gehört vor allem die natürliche Veranlagung zur Schwermut, ein melancholisches Temperament, das überall die schwarzen Seiten des Lebens herausfindet und betrachtet. Das schwere Blut ist eine üble Mitgift der Natur. Es gibt selbstquälerische Charaktere, die ewig mit sich unzufrieden sind, immerfort an sich nörgeln und nach jeder Entscheidung klar zu erkennen wähnen, daß sie wieder gerade das Verkehrteste gewählt oder getan haben. Sie beschäftigen sich viel, zu viel mit sich selbst, belauschen sich mit einer krankhaft gesteigerten Wachsamkeit und verlangen

nach einer Sicherheit des Urteils, wie sie in religiösen und sittlichen Fragen nicht zu erreichen ist.

Ferner färbt eine freudlose Jugend auch auf die Religion ab. Wer niemals wahre Vater- und Mutterliebe erfahren, dem fällt es schwer, zu Gott in das rechte Kindesverhältnis zu gelangen. Wer in seiner Jugend das Gefühl sicherer Geborgenheit nicht gehabt hat, muß es oft für immer entbehren. Ein inneres Weh begleitet ihn auf allen Wegen; es ist eine Art Herzlähmung eingetreten. Eine Erziehung in Furcht und Zittern knickt die zarten Blüten der Freude. Ebenso wirkt eine allzu strenge Aszese, die im Alten Bunde stehengeblieben ist. Es gibt leider eine im eigentlichen Sinne fürchterliche Aszese, die nur den Weg der Buße kennt und auf die Freuden des Himmels am wirksamsten vorzubereiten glaubt, indem sie dem Menschen alle Freuden der Erde vergällt.

Eine ergiebige Quelle innerer Verödung und Verbitterung kann auch der Mangel an vertrauensvoller Aussprache sein. Der Mensch ist nun einmal ein soziales Wesen, und wie er das leibliche Leben von andern empfängt, so soll sich auch sein geistiges Leben an fremdem Geist und Herzen entzünden. Auch der Trost im Leiden ist vielfach an die Vermittlung durch andere gebunden. Jede Wunde beginnt schon zu heilen, wenn ein gütiger Samaritan Öl und Wein in sie hineinträufelt.

So überraschend es nun klingen mag, man findet immer wieder erwachsene Menschen, die offen gestehen, daß sie bisher niemals Gelegenheit gehabt hätten, sich auszusprechen und von dem zu reden, was im tiefsten Grunde ihre Seele bewege. Sie erschrecken vor sich selbst, und da sie die menschliche Natur nicht eigentlich kennen und nur über ihre eigene enge Erfahrung verfügen, halten sie ihre Fragen und Schwierigkeiten für ganz außerordentlich. In ihrer Umgebung aber ist niemand, der ihr Vertrauen gewonnen und ihre Zunge gelöst hätte. So fern stehen sich innerlich oft Menschen, die Tag für Tag miteinander verkehren.

Bei andern ist die matte Stimmung der Rückschlag gegen übertriebene Erwartungen, die in ihnen geweckt wurden. Zuweilen werden in Predigten und Schriften an das Bittgebet, den Empfang der Sakramente oder die Ablegung von Gelübden Verheißungen geknüpft, die jedenfalls buchstäblich sich nicht erfüllen und in den Getäuschten das schmerzliche Bewußtsein wachrufen, sie seien offenbar von Gott verlassen oder vielleicht in geheime Schuld verstrickt. Sie beachten zu wenig, daß die Frömmigkeit kein Handel gegen gleich bare Zahlung ist, sondern recht oft ein langfristiger Wechsel, der erst nach harter Geduldsprobe eingelöst werden kann.

Aus der Betrachtung der menschlichen Natur ergibt sich ohne weiteres, daß es nicht in unserer Macht steht, die seelische Not mit einem Schlage aus der Welt zu schaffen. Sie ist zu nahe mit unserem Wesen verwandt. Aber wir sollen doch daran arbeiten, sie allmählich zu beheben. Ja hier liegt eine Hauptaufgabe der Religion; denn das Maß der Widerstandskraft gegen die innere Not entscheidet geradezu über Blüte oder Verfall der Religion.

Hierbei ist auf eine wichtige Erfahrungstatsache wohl zu achten. Wenn irgendeine Unlust den Menschen plagt, so vergreift sie sich leicht an Personen und Einrichtungen, die an jener Unlust völlig unschuldig sind. Wenn daher eine Unbefriedigtheit in der Religion sich kundgibt, so folgt daraus noch nicht, daß ihre Ursache auf religiösem Gebiete liegt. Man muß daher in jedem Falle nach der eigentlichen Ursache der Unlust forschen, die wahre Quelle finden und verstopfen. Aus der Vernachlässigung dieser Regel erklärt es sich, warum rein religiöse Mittel oft nicht verfangen. Man hat den Hebel eben an der verkehrten Stelle angesetzt.

Die Religion kann vieles, aber sie kann nicht alles. Sie kann allein weder die Teuerung beseitigen noch die Wohnungsfrage lösen. Wo der natürliche Unterbau zerstört oder verwirrt ist, da vermag auch die Religion nur einen notdürftigen Oberbau aufzuführen. Die Freude in der Trübsal ist das Vorrecht großer Seelen, die Mehrzahl erliegt oder schleppt sich nur mühsam weiter, wenn die Stunde des Leidens schlägt. Daher muß es die Aufgabe aller Menschenfreunde sein, das Maß des Leidens zu vermindern. Die Liebe zu Christus drängt uns, es auch mit unsern irdischen Aufgaben ernst zu nehmen und die wirtschaftlichen und sozialen Schäden nach Möglichkeit abzustellen.

Deshalb sind alle, die heute noch den Völkerhaß schüren und die Welt nicht zu Ruhe und zu gesicherten Verhältnissen kommen lassen, als Feinde des Menschengeschlechtes und jedes einzelnen zu betrachten. Es liegt zweifellos im hervorragenden Interesse auch der Religion, wenn das Oberhaupt der katholischen Kirche sich so eifrig um den wahren Frieden bemüht; denn die Religion kann nicht im kleinen aufbauen, wenn die Politik im großen niederreißt.

Dabei gebe man sich über die Wirksamkeit der Kirche keiner Täuschung hin. Die Kirche ist nicht eine ferne, fremde Macht, die von außen auf die Menschheit einwirkt. Die Kirche lebt nur in den Menschen selbst, und solange es an Männern und Frauen fehlt, die sich ganz von dem Geiste der Kirche durchdringen

und sich selbstlos in ihren Dienst stellen, werden wir vergebens von ihr eine Erneuerung der Welt erwarten. Gewiß kann Gott Wunder wirken, aber ebenso gewiß ist es, daß er in der Regel keine Wunder wirkt, sondern den Dingen ihre natürliche Entwicklung läßt und dem menschlichen Willen, dem guten wie dem bösen, freien Spielraum gewährt. „Leben und Tod, Segen und Fluch liegt vor dem Menschen; wonach er seine Hand ausstreckt, das wird ihm werden" (Sir. 15, 18).

Daher genügt es keineswegs, am Schlusse von Festreden auf das praktische Christentum und die Kirche hinzuweisen. Ein jeder muß vielmehr bestrebt sein, selbst ein Gesundungszentrum zu bilden, von dem strahlenförmig die Erneuerung ausgeht, erst in die nähere, dann in die weitere Umgebung. Solange das nicht geschieht, arbeiten alle Bauleute vergebens.

Im übrigen muß man im Einzelfalle zusehen, wo die Ursache der religiösen Verstimmung liegt. Ist sie in körperlicher Krankheit begründet, so ziehe man den Arzt zu Rate; denn ein siecher Körper drückt naturgemäß auch den Geist hinab. Wo es an Liebe in der Erziehung gefehlt oder jemand unter widrigen Familienverhältnissen gelitten hat, da muß eben auch Liebe die Wunde heilen. Ein Wechsel des Ortes oder der Beschäftigung, der Verkehr mit guten, fröhlichen Menschen, die Begründung einer eigenen Familie können dem Leben eine andere, freundlichere Wendung geben. Oft kann auch die vertrauensvolle Aussprache mit einem kundigen Seelenführer fast Wunder wirken und in einem Augenblick den Druck langer Jahre hinwegnehmen. In andern Fällen bringt wie nach schwerer Krankheit nur eine langsame, fast unmerkliche Genesung Linderung und Heilung.

Endlich müssen wir uns alle, wie um jede Gnade Gottes, auch um die geistige Freude bemühen; denn „die Freude im Herrn ist unsere Stärke" (2 Esdr. 8, 10). Zwar können wir vernünftigerweise nicht den Vorsatz fassen, uns heute oder morgen zu freuen; die Freude läßt sich nicht kommandieren. Aber wir können die Vorbedingungen schaffen, denen sie entspringen kann. Sie kommt nicht von ungefähr, sie will herbeigerufen sein. Und wenn uns die großen Freuden nicht beschieden werden, so lernen wir die kleinen sehen, schätzen und dankbar genießen (Sir. 14, 14).

Stellt Blumen an die Fenster eurer Seele und laßt Licht und Luft herein. Stoßt die Türe eurer dumpfen Kammer auf und zieht hinaus in Gottes herrliche Natur. Ihre Pracht ist für euch geschaffen, euer Herz zu erquicken und an die Größe und Güte eures himmlischen Vaters zu erinnern. „Glaube dem Erfahrenen", mahnt St. Bernhard, „du wirst etwas mehr in den Wäldern als in den Büchern finden. Bäume und

Felsen werden dich lehren, wovon die Meister nicht zu reden wissen." [1] Der Gang ins Freie wirkt befreiend; die Fülle keimenden und sprossenden Lebens hilft dem Menschen Angst und Kleinmut aus seiner Seele bannen. „Der Anblick unbegrenzter Fernen und unabsehbarer Höhen, der weite Ozean zu seinen Füßen und der größere Ozean über ihm entreißen seinen Geist der engen Sphäre des Wirklichen und der drückenden Gefangenschaft des physischen Lebens. Ein größerer Maßstab der Schätzung wird ihm von der simpeln Majestät der Natur vorgehalten, und von ihren Gestalten umgeben, erträgt er das Kleine in seiner Denkart nicht mehr." [2]

Und die Werke der Dichtkunst, der Malerei, der Musik in Ton und Stein, sie sind auch für die Lieblinge Gottes da. Lauft doch nicht mit verstörtem Blick an ihnen vorüber wie gescheuchtes Wild an einer Quelle, die seinen Durst stillen könnte.

Laßt euer Gemüt, das in langer, peinvoller Einsamkeit verdüstert und vertrocknet ist, wieder den Segen sozialen Lebens erfahren. Führt ihm aus dem Mutterboden der Gemeinschaft die erneuernden Säfte zu, die frische Kraft und Bewegung schenken. Je mehr ihr mit andern und für andere schafft, wird euer Ich aufatmen und eure Brust sich dehnen.

Werdet aber dabei keine Sklaven der Arbeit, die sich bis zur Erschöpfung abhetzen und nie zu sich selbst kommen. Schenkt euch den andern, ohne euch an sie zu verkaufen. Gestattet eurer armen Seele ein Wachstum in Ruhe und Frieden. Wie euer Körper der Erholung bedarf, so auch eure Seele. Zerrt nicht beständig an ihr herum, wie ein unverständiger Gärtner an der Knospe; gönnt ihr dagegen reichlich Sonne. Seid ehrlich gegen euch selbst und spielt doch wenigstens vor euch nicht Theater; denn die Freude kann nur aus der Wahrheit stammen. Behandelt euch menschlich, da ihr Menschen seid; die Freude kann nur blühen, wenn die Natur nicht zerstört, sondern veredelt wird. Aber sie muß zunächst leben; sie darf nicht erstarren.

Lernt auch die übernatürlichen Mittel recht gebrauchen. Belebt euer Gebet durch den Anschluß an das Gebet der Kirche und laßt den Blutstrom göttlicher Gedanken die dürren Worte menschlicher Erfindung hinwegschwemmen. Zeigt eurem Herzen nicht nur den Gott der Gerechtigkeit, sondern auch den Gott der Güte und des Erbarmens. Zergrübelt nicht eure Vergangenheit und vergrämet euer Gemüt nicht über Dinge, die nicht

[1] Epist. 106; Migne, P. lat. 182, 242.

[2] Schiller, Über das Erhabene.

mehr zu ändern sind. Blättert nicht immer in den alten Schuldbüchern und stellt euch Gott nicht vor wie einen rachgierigen Shylock, der auf seinem Schein besteht. Gott kennt das Gebilde der Menschennatur (Ps. 102, 14) und nimmt den ernsten guten Willen für die Tat. Entspräche sein Wesen eurer Verzerrung und schaute er nur auf seine Gerechtigkeit, die Welt wäre längst zugrunde gegangen. Bereitet dir die Beichte solche Qual, so wisse, daß du nur dann zu beichten verpflichtet bist, wenn eine zweifellos schwere Sünde dein Gewissen belastet, und vertraue im übrigen der Erfahrung deines Seelenführers. Und wären deine Sünden zahllos wie der Sand am Meer, bedenke, daß liebedurchglühte Buße in Gottes Garten herrlichere Blüten treiben kann als die nie befleckte Unschuld [1]. Die Demut erschöpft sich nicht im Bewußtsein der Sündhaftigkeit, sie ist nicht Kleinmut und Verzagtheit, sondern ein hochherziges Vertrauen auf den, mit dessen Gnade wir alles vermögen (Phil. 4, 13) und der mit Vorliebe gerade das Schwache erwählt, um das Starke zu beschämen (1 Kor. 1, 27).

Naht sich ein Leid eurer Schwelle, so schaut es nicht mit fremdem Blick an. Euer Meister hat euch mancherlei Prüfung in dieser Welt vorausgesagt. Es ist der königliche Weg des Kreuzes, den er selbst gewandelt ist und den er auch euch führen will. Doch vergeßt nie über dem Karfreitag den Ostermorgen.

Wenn aber eure Übungen, Regeln und Gewohnheiten euch die Sonne der Gnade verdunkeln wollen, wenn sie euch einschnüren und den Atem rauben, dann haltet euch an die Sonne und nicht an eure selbstgemachten Satzungen. Laßt doch nicht aus Hilfen Fesseln werden, die euren Gang behindern (2 Kor. 3, 6).

Vermittelt eurem Geiste durch ernstes Studium die Kenntnisse, deren er bedarf, um den Kampf des Glaubens bestehen zu können. Man lernt nie aus in der katholischen Religion, und die Unwissenheit ist eine große Feindin des Glaubens und der Glaubensfreudigkeit. Schaut nicht so sehnsüchtig nach dem, was die andern haben, sondern erfreut euch an dem Anblick eurer Kirche, die allen Stürmen der Zeiten trotzt und heute als der einzige feste Halt in dem Wirrwarr der Meinungen sich bewährt. Laßt euch nicht beirren durch das Menschliche, das auch in ihr sich zeigt; die Spuren des Göttlichen werden dadurch nicht verwischt.

---

[1] S. Gregorius M.: „Et fit plerumque Deo gratior amore ardens vita post culpam quam securitate torpens innocentia." Reg. pastor. lib. p. 3, c. 28; Migne, P. lat. 77, 107.

Stoßt euch nicht an Dingen, die nun einmal unter Menschen unvermeidlich sind. Eine große, die ganze Welt umspannende Gemeinschaft kann unmöglich die leichte Beweglichkeit eines Sturmtrupps haben. Und die Rücksicht auf die Gesamtheit und die Gesamtlage wird es zuweilen notwendig machen, einige allzu kühne Ulanen zurückzurufen und zu verwarnen. Erleuchteter Glaube wird das ohne Ingrimm ertragen und sich nicht aufbäumen, wenn die Zügel der Befehlsgewalt fühlbar werden. Ein Heer ohne Führer, eine Herde ohne Hirt ist verloren und verfällt der Auflösung, wie es die Geschichte aller Sekten beweist. Die „Starrheit" des Kirchenregiments hat viele Torheiten und Erschütterungen verhütet und nur selten den Fortschritt der Wissenschaft gehemmt; sie hat dafür stets das Glaubensgut rein bewahrt und damit ihre hauptsächlichste Aufgabe erfüllt.

Die Kirche ist der fortwirkende Christus. Lebt mit der Kirche, und ihr lebt mit Christus. In ihm, der aus den Blättern des Neuen Testamentes zu euch spricht und in der heiligen Kommunion in euer Herz eingeht, habt ihr das Vorbild ohne Schatten, nach dem ihr so inbrünstig verlangt. Zu ihm, dessen Zelt mitten unter uns steht, habt ihr allzeit Zutritt; er wartet auf euch, wenn ihr mühselig und beladen seid, um eure verschmachtende Seele zu erquicken. Nahet euch daher mit Vertrauen dem Throne seiner Gnade, damit ihr Barmherzigkeit und Hilfe findet (Hebr. 4, 16), und ihr werdet die labenden Wasser der Freude schöpfen aus den Quellen des Erlösers (Is. 12, 3)[1].

„Es scheint, von Zeit zu Zeit bedarf der Weise so sehr wie andere, daß man ihm die Güter, die er besitzt, im rechten Lichte zeige" (Goethe, Tasso 3, 4). Das gilt ganz besonders vom katholischen Glauben. Wir müssen ihn zu werten wissen; denn er ist ein vergrabener Schatz und eine verborgene Perle. Je mehr wir uns des ungeheuren Reichtums unserer Religion bewußt werden, ein desto stärkeres Hochgefühl wird unsere Brust schwellen und unsern Geist über die Nebelschleier der Niederung emporheben. Im gleichen Maße wird unser Glaube wieder seine erneuernde und werbende Kraft auch nach außen offenbaren können, und das Zeichen des Kreuzes wird wieder das Zeichen des Sieges werden.

---

[1] Augustinus bemerkt zu den Worten des Apostels Paulus „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20): „Wo das Ich nicht ist, da ist das Ich am glücklichsten" (Ubi enim non ego, ibi felicius ego). De continentia c. 13, n. 29; Migne, P. lat. 40, 369.

Eine hochgemute Stimme dringt aus den Schrecken der Völkerwanderung zu uns herüber: „Im Aufblick zu unserem Herrn schöpfen wir reiches Vertrauen gerade aus der Wahrheit, die wir bekennen, ohne dabei irgend etwas Nützliches zu unterlassen, was wir mit Gottes Hilfe tun können. An unsern Grundsätzen müssen wir festhalten, und während ein gewaltiger Sturm uns umbraust, erschließen wir unsern Geist der beruhigenden und beglückenden Sicherheit des Glaubens, bis die Wahrheit ihre Strahlen überallhin entsendet und die Finsternis des Unglaubens erhellt." [1]

Wenn wir so, ein jeder in seiner Weise, dem Feinde, der uns den Frieden des Herzens raubt, zu Leibe gehen, dann mag es wohl gelingen, etwas mehr Licht und Freude in unser Leben leuchten zu lassen.

Freilich ist alles menschliche Bemühen gegenüber wirklich schweren Leiden nur ohnmächtiges Gestammel. Der Laie ahnt kaum, wie ratlos der Arzt vor ernsten Erkrankungen steht; er kann der Natur nicht befehlen, höchstens ihr helfen, und auch das nur mit ungewissem Erfolg. Nicht anders ist es bei der Heilung unserer Seele. Wir müssen die Zuversicht hegen, daß Gottes Gnade den guten Willen segne und Gedeihen dem gebe, der in Tränen sät.

Dabei überschätze man nicht das Maß von Glück, das in diesem Leben möglich ist. Die Erlösung, die uns in den Tagen unserer Pilgerschaft zuteil wird, ist mehr Erwartung als Erfüllung, mehr Hoffnung als Besitz (Röm. 8, 19—25). Wir sind die streitende, noch nicht die triumphierende Kirche. Den Himmel auf Erden werden wir nie erreichen, und wir sollen daher weder uns noch andere mit diesem Trugbild narren. Das Gefäß unserer Sterblichkeit ist zu klein und zu zerbrechlich, als daß es den goldenen Wein der reinen Freude zu fassen vermöchte. Das ewige Sonnenland mit seinen Lebensströmen liegt jenseits des Grabes. Darum ist alles irdische Glück mit Wehmut gemischt und durch den Hauch der Vergänglichkeit getrübt. Es ist zu seinem besten Teil Geduld und Vertrauen. Aber in der Geduld werden wir unsere Seele besitzen.

Max Pribilla S. J.

[1] S. Leo M., Epist. 48; Migne, P. lat. 54, 840.

Katholisches aus Rußlands Vergangenheit.

Die von Benedikt XV. für die Wiedervereinigung der Orientalen mit der katholischen Kirche vom 18.—25. Januar 1920 angesetzte Gebetswoche lenkt unsere Aufmerksamkeit besonders auf Rußland. Wegen des mächtigen Einflusses seiner Regierung behauptete es früher den ersten Platz unter den vom Heiligen Vater berücksichtigten Kirchen, und auch heute noch steht es im Vordergrund wegen der großen Zahl seiner Christen. Leider hat es die frühere zaristische Regierung verstanden, durch ihre Staatshistoriker in weiten Kreisen die Überzeugung zu verbreiten, daß die russische Nation niemals mit Rom in kirchlicher Gemeinschaft gestanden habe. Wie sie von Byzanz den Glauben empfangen habe, und nicht von Rom, so sei die russische Kirche auch von Anfang an von Rom im Glauben getrennt gewesen. Von dieser Auffassung ausgehend, haben die Petersburger Slavophilen im Namen des nationalen Gedankens stets die Union der Ruthenen bekämpft und hintertrieben.

Heute, da das alte System in Rußland zusammengebrochen liegt, ist es an der Zeit, mit allem Nachdruck darauf hinzuweisen, daß der Anfang des christlichen Lebens in Rußland der katholischen Kirche angehört. Noch lange nach dem Schisma der Byzantiner blieb das russische Volk mit Rom vereinigt. Das Betonen dieser historischen Tatsache hat seine psychologische Bedeutung, wenn auch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Bekenntnis letztlich nicht nach der zeitlichen Zugehörigkeit, sondern nach der Wahrheit entschieden werden sollte.

Entgegen den Behauptungen älterer russisch-staatskirchlicher Schriftsteller gestehen neuere Kirchenhistoriker desselben Bekenntnisses, unter andern der sehr gründliche Golubinskij, ein, daß der Anfang des Christentums in Rußland nicht auf die Griechen zurückzuführen ist, sondern auf die 862 eingewanderten skandinavischen Waräger. In Schweden, dem Heimatlande dieser Einwanderer, hatten schon vor dem im Jahre 830 dort tätigen hl. Ansgar christliche Kaufleute und Gefangene das Evangelium verbreitet. Diese Verkünder des Glaubens aber waren Mitglieder der katholischen Kirche, und sie führten die Waräger, deren leitender Stamm seinen

Russennamen einem großen Teil der Ostslaven verlieh, zu keinem andern Bekenntnis als dem der römischen Kirche. Einige dieser katholischen Waräger starben sogar unter den noch heidnischen Bewohnern der Dnjeprlandschaft als Blutzeugen für den Glauben. Unter den von der zaristischen Regierung herausgegebenen historischen Bildtafeln für Gymnasien verherrlicht eine den Märtyrertod der Waräger.

Zum Beweise ihrer falschen Auffassung weisen die russischen Staatshistoriker auf ein angeblich im Jahre 866 von Photius an die Patriarchen des Orients gerichtetes Schreiben hin, wonach die Russen einen Bischof von Byzanz erhalten hätten. Dagegen beweist aber der katholische Ruthene Dr. Pekesch, der später Bischof von Stanislau und dann von Przemysl wurde, daß jenes Schreiben nicht 866, sondern erst nach dem 877 erfolgten Tode des katholischen Patriarchen Ignatius verfaßt ist. Dazu stellt der Verfasser des Briefes nur die Tatsache der Annahme eines Bischofs durch die Russen fest, ohne die Entsendung desselben durch Photius zu behaupten. Darum kann für die Entsendung des Oberhirten nur der katholische Patriarch Ignatius in Frage kommen, was übrigens aus dem klaren Bericht des Konstantinus Porphyrogenitus deutlich hervorgeht. Mit Recht weist daher der verstorbene Kardinal Silvester Sembratowicz, damals ruthenischer Metropolit von Lemberg, in seinem Hirtenschreiben anläßlich der 900 jährigen Feier der Taufe Rußlands darauf hin, daß die ruthenische Nation, der das heutige Rußland sein Christentum verdankt, wohl mit Konstantinopel von alters her in kirchlicher Verbindung gestanden habe, daß aber die alte Kaiserstadt ursprünglich mit dem Heiligen Stuhle in Gemeinschaft gewesen sei.

Nicht also in dem moskowitischen, anfangs von finnischen Stämmen bewohnten und erst später durch Slaven aus dem Kiewer Fürstentum kolonisierten Norden, sondern in der heutigen Ukraine, inmitten der heute meist Ruthenen benannten, vom San bis über den Don hinaus seßhaften Bevölkerung begann die Kirche ihre belebende Tätigkeit. Erst später zogen Auswanderer nach dem jenseits gewaltiger Urwälder gelegenen Lande um das heutige Moskau und schufen dort aus Mischlingen der Ukrainer und Finnen einen neuen Volksstamm, die Moskowiter. Als die politische Machtstellung dieser eine vorherrschende geworden war, beanspruchten sie den ursprünglich den Kiewer Slaven von den Warägern mitgeteilten Namen Russen ausschließlich für sich und benannten das Mutterland an den südlichen Ufern des Dnjepr „Kleinrußland“.

Die von Ignatius ausgesandten Glaubensboten, von denen wir oben gesprochen haben, arbeiteten nicht ohne Erfolg. Am Anfang des 10. Jahrhunderts, als das Schisma des Photius längst wieder erloschen war, finden wir in den amtlichen griechischen Verzeichnissen einen als 60. unter seinen Amtsbrüdern aufgeführten, von Konstantinopel abhängigen russischen Erzbischof. Bei Abschluß eines Friedens zwischen den Byzantinern und den Russen im Jahre 945 werden bei der Erwähnung des Eides die Christen ausdrücklich von den Heiden unterschieden. Der den Vorgang berichtende älteste russische Chronist Nestor bemerkt dazu, daß zahlreiche Waräger bereits Christen waren und in Kiew eine Hauptkirche besaßen.

Zwölf Jahre später, 957, empfing die als äußerst kluge Frau gerühmte, für ihren minderjährigen Sohn in Kiew als Großfürstin regierende Olga in Konstantinopel die heilige Taufe; sie erhielt dabei den Namen Helena. Leider bemühte sich die edle Frau vergebens, durch freundliches Zureden ihren Sohn, den jungen Großfürsten Swjatoslaw, und das Volk in seiner Gesamtheit für Christus zu gewinnen. Einen Beweis, daß damals die Kirche Rußlands unzweifelhaft katholisch war, trotz des Anschlusses an Konstantinopel, sehen wir aus einem Berichte deutscher Chronisten. Kurz nach Olgas Taufe, 959 oder 960, erschienen nach diesem Bericht Gesandte des russischen Volkes vor Kaiser Otto dem Großen und baten um einen Bischof. Lambert von Hersfeld nennt den darauf ausgesandten Bischof Adalbert, bemerkt aber dazu, daß Adalbert von den Russen unfreundlich aufgenommen wurde und nur mit Mühe seinen Angreifern entkam. Nach einem sächsischen Chronisten hieß der nach Rußland gesandte Bischof Libutius.

Die politische Lage jener Tage war folgende: Die ursprünglich von Deutschland aus bekehrten skandinavischen Waräger unterhielten durch ihre Handelsstadt Nowgorod einen lebhaften Geschäftsverkehr mit ihrem Mutterland. Nach der Taufe ihrer Großfürstin Olga suchten sie einen engeren religiösen Anschluß an den Westen zu erhalten. Daraus erklärt sich die Gesandtschaft zum Kaiser Otto dem Großen. Dieses Bestreben war um so lebhafter, da der byzantinische Einfluß durch eine vom Kaiser von Konstantinopel vorgeschlagene Ehe mit Olga erweitert werden sollte. Anderseits konnten die Warägerfürsten, die nur eine Minderzahl waren und an deren Spitze der noch starr am Heidentum festhaltende Swjatoslaw stand, nicht verhindern, daß das der Mehrzahl nach noch heidnische Volk und die unter ihnen wirkenden griechischen Geistlichen den neuen lateinischen Missionären aus Deutschland wenig Wohlwollen entgegenbrachten. Der

Eifer der Byzantiner, in Rußland religiösen Einfluß zu gewinnen, war um so größer, als sie durch den Ansturm der Araber in Afrika und Asien große Gebietsverluste erlitten hatten. Dazu kam, daß ihnen auf dem Balkan die Bulgaren zeitweise das Land bis nahe vor Konstantinopel entrissen hatten; der bulgarische Zar Simeon hatte aber seine Krone von Rom erhalten und die Ernennung seines Erzbischofs zum Patriarchen durchgesetzt. Ferner hatte sich Mähren, obwohl durch die einst in Konstantinopel als Mönche eingekleideten Cyrillus und Methodius bekehrt, bald dem lateinischen Patriarchat angeschlossen. Rechnet man noch die bei den Griechen bestehenden, besonders seit Photius vorhandenen Vorurteile gegen die Lateiner hinzu, so kann man verstehen, daß die Missionäre aus dem Westen bei den Griechen nicht die beste Aufnahme fanden. Ein bestehendes Schisma ist damit nicht notwendig anzunehmen [1].

Nach dem Tode seiner auch von den ruthenischen Katholiken als Selige verehrten Mutter Olga verharrte Großfürst Swjatoslaw im Heidentum. Freilich hinderte er nicht die Taufe seiner Russen, soll jedoch manchen deswegen verspottet haben. Erst sein Sohn Wladimir verschaffte dem Christentum durch eigene Annahme desselben und apostolischen Eifer weitere Verbreitung unter seinem Volke. Die Umstände waren der guten Sache nur förderlich. Die Lehre des Kreuzes hatte, wie wir wissen, im Heeresgefolge Wladimirs zahlreiche Bekenner. Von den slavischen Nachbarreichen war Mähren 863, Bulgarien 865, Polen 966 christlich geworden; auch im angrenzenden Ungarn fanden sich, besonders nach der Taufe der Fürsten Gyla und Geisa (972—997), viele Christen. Dann aber waren die Russen auf ihrem, vom griechischen Kaiser Nicephorus Phokas angestifteten siegreichen Eroberungszuge des Großfürsten Swjatoslaw 967 mit dem christlichen ostbulgarischen Reiche in enge Berührung gekommen. Einige Zeit Herren des Landes, hatten sie wohl die seit ungefähr 870 daselbst tätigen slavischen Priester, Schüler des hl. Methodius, sowie die von ihnen mitgebrachten slavischen Kirchenbücher kennengelernt. Der siegreiche Heereszug des Jahres 988 gegen die Griechen führte Wladimir zur Taufe. Der starke Warägerrusse drohte Konstantinopel selbst anzugreifen, wenn der Kaiser ihm nicht eine Prinzessin zur Gemahlin gebe. Man wußte am

---

[1] Umgekehrt schmachtete der hl. Methodius durch den Einfluß deutscher Bischöfe in Mähren im Gefängnis, aus dem er nur durch die Bemühungen des Papstes Johannes VIII. befreit wurde. Hier war die Eifersucht auf der andern Seite, nicht bei den Griechen.

Bosporus, wie kühn die skandinavischen Normannen auf ihren langen Schiffen nicht bloß den Dnjepr hinunter, sondern auch durch das Schwarze Meer zu rudern verstanden; der Kaiser gab nach unter der Bedingung der Taufe Wladimirs, welche derselbe 988 unter Beilegung des christlichen Namens Basilius bei Cherson, zugleich mit vielen seiner Bojaren, d. h. der Edlen des Volkes, annahm. Die bei der Stadt zu Ehren des hl. Johannes des Täufers sofort erbaute Kirche sollte ein würdiges Denkmal der wichtigen Begebenheit sein. Nach der Taufe fand die Vermählung des Großfürsten mit der Schwester des Kaisers statt. Von Cherson aus nahm Wladimir einen griechischen Bischof und griechische Priester mit sich in seine Hauptstadt, ließ die Götzenbilder umstürzen, sie zum Beweise ihrer Ohnmacht mit Stöcken schlagen, ihre Tempel zerstören und befahl dem Volke unter Androhung seiner höchsten Ungnade, sich taufen zu lassen. Angeregt durch das Beispiel des Großfürsten und der Bojaren folgte alles willig, besonders da Wladimir in den Städten und Dörfern Kirchen bauen und Priester anstellen ließ, was eine Belehrung der Täuflinge ermöglichte und die unrichtige Annahme der Massentaufe der Russen an einem Tage ausschließt.

Diese Ereignisse hat die spätere Legende in einer Weise dargestellt, die einen Gegensatz gegen Rom hineinträgt, der damals nicht bestand. Hiernach kamen auf die Kunde von der beabsichtigten Aufgabe des Götzendienstes zum Großfürsten Gesandte verschiedener Nationen mit der Einladung, ihre Religion anzunehmen. Zuerst erschienen die mohammedanischen Wolgabulgaren, dann jüdische Chazaren, welchen katholische Deutsche und endlich Byzantiner folgten. Außer der Möglichkeit, sich auf den Vortrag jener Gesandten allein für eine der angepriesenen Gottesverehrungen zu entscheiden, beauftragte der vorsichtige Fürst Kundschafter, an Ort und Stelle das religiöse Leben der Wolgabulgaren, Deutschen und Griechen persönlich in Augenschein zu nehmen. Nach ihrer Rückkehr in das Hoflager erklärten dann die Abgesandten folgendes: „Wir waren zuerst bei den Bulgaren, gingen in ihre Moscheen, schauten zu, wie sie sich beim Beten verneigten und nach allen Seiten hinschauten, doch fanden wir dort keine Freude, sondern nur große Traurigkeit; ihr Glaube scheint uns nicht gut. Dann kamen wir zu den Deutschen, waren in ihren Kirchen, sahen jedoch nichts Schönes. Als aber die Griechen uns hinführten, wo sie ihrem Gotte dienen, wußten wir nicht, ob wir im Himmel oder auf der Erde waren. Kein zweites solches Schauspiel gibt es in der Welt, keine andere derartige

Schönheit, und wir sind nicht fähig, alles auszusprechen; doch das eine wissen wir, daß nur dort allein Gott unter den Menschen wohnt." Nach Entgegennahme dieser Berichte fragte Wladimir seine Berater: „Wo werden wir uns also taufen lassen?" Sie antworteten: „Wo du willst." — Darauf erfolgte der für die Russen siegreiche Zug nach Cherson und die Taufe des Großfürsten[1].

Den jüdischen Chazaren soll Wladimir selbst einen endgültig abschlägigen Bescheid gegeben haben, indem er ihnen vorhielt: „Ihr Juden habt euer eigenes Land verloren, wie werdet ihr einem fremden nützen können?" Eine besondere Auskundschaftung war hier also unnötig.

Die heutige Kritik, auch die russischer Historiker, betrachtet diese Erzählungen als unwahrscheinlich und als von den Byzantinern der Geschichte tendenziös beigemischte Legende[2].

Wie nach Olgas Taufe, erschienen auch jetzt nach der vom Großfürsten eingeleiteten Christianisierung des ganzen russischen Volkes lateinische Glaubensboten im Warägerreiche. Wladimirs ältester Swjatopolk heiratete, gewiß mit Bestätigung seiner Katholizität, eine Tochter des Königs Boleslaw des Tapfern von Polen. In der Begleitung der Prinzessin erschien in Kiew der erste Bischof der neugegründeten Diözese Kolberg, Reinbern, welcher unter den Russen so erfolgreich wirkte, daß nach Diethmars von Merseburg Bericht „weder das Wissen noch die Beredsamkeit" des Berichterstatters hinreicht, die Ursache zu schildern. Ein zweiter lateinischer Glaubensbote bei Wladimir war der ebenfalls von Diethmar erwähnte heilige Bischof Bruno. Der russisch-staatskirchliche Professor Ikonnikow schreibt ihm sogar Erfolge unter den eigentlichen Russen mit sofort auftretender eifersüchtiger Gegenwirksamkeit der Griechen zu, doch scheint Bruno weniger die apostolische Arbeit in Kiew als die Bekehrung der damals in ganz Südrußland und Nordrumänien äußerst gefürchteten barbarischen Peczenegen beabsichtigt zu haben. Von Wladimir ehrenvoll aufgenommen, wurde der Missionar in Begleitung des Großfürsten und seines Gefolges bis an die Grenze des Gebietes der Heiden zu dem Tore im Verhau geführt, welcher

---

[1] Die Legende scheint von den Griechen nur benutzt worden zu sein, um ihre Niederlage bei Cherson und besonders die erzwungene Heirat der griechischen Prinzessin mit Wladimir zu verdecken. Der griechische Gottesdienst war ja den Russen durch Olgas Taufe und die im Lande nachweisbar schon wirkenden griechischen Priester bekannt.

[2] Der bedeutende russische Kirchenhistoriker Golubinskij widmet dem betreffenden Nachweise eine lange Ausführung.

die Russen vor ihren räuberischen Nachbarn schützen sollte. Durch das für ihn geöffnete Tor zog nun Bruno, gegen die drohenden Gefahren vom Großfürsten ernst gewarnt, in das feindliche Land und erteilte von einem nahen Hügel den ihm gespannt nachschauenden Russen mit einem Kreuze den Segen. Seine Arbeit unter den Peczenegen blieb nicht fruchtlos, sogar einige Priester konnte er für die Neubekehrten weihen[1]. —

Dieses unter Wladimir mögliche Zusammenwirken lateinischer Bischöfe mit der griechischen Geistlichkeit liefert den sichersten Beweis der damaligen bewußten Katholizität der Russen. — Wahrscheinlich wird die nunmehr angeknüpfte Familienverbindung zwischen dem aufrichtig katholischen polnischen Hofe und den großfürstlichen Warägern dazu beigetragen haben, daß die lateinischen Glaubensboten jetzt nicht so rauh abgewiesen wurden wie unter Olgas Regentschaft.

Der dem Katholizismus gegenüber gerechte, bereits erwähnte Ikonnikow weiß überdies noch von einer Gesandtschaft des Papstes mit Reliquien für Wladimir in Cherson und von zwei späteren Gesandtschaften — 991 und 1000 — in Kiew zu berichten, auch soll wiederum Wladimir seinerseits 991 eine Gesandtschaft an den Papst geschickt haben und dabei, wie schon gelegentlich seiner Taufe, vom Patriarchen von Konstantinopel gegen die Irrtümer der Lateiner verwarnt worden sein, was bei der auch nach damaliger Beseitigung des photianischen Schismas in Konstantinopel stets andauernden Spannung gegen Rom leicht erklärlich ist[2], bei dem Großfürsten jedoch nach oben angeführten Tatsachen das Vertrauen zu den Lateinern offenbar nicht erschütterte[3].

Wladimir starb 1015. Seine Verdienste um die Einführung des Christentums verschafften ihm den Beinamen des Apostelgleichen, im Volksmunde wird er außerdem wegen seiner weit eingreifenden zivilisatorischen Tätigkeit und wegen seiner oft bewiesenen barmherzigen Gesinnung gegen Notleidende „die schöne Sonne des Russenlandes“[4] genannt.

[1] Ausführlicher behandelt diese Missionsreise ein Artikel dieser Zeitschrift 53 (1897) 379 ff.

[2] Gerade der 1000 regierende Patriarch von Konstantinopel, Sergius (999—1019), verfügte sogar die Streichung des päpstlichen Namens aus den Diptychen. Sein Vorgänger Sisinnius hatte die Schmähschrift des Photius gegen die Lateiner neu herausgegeben und konnte so seinem Nachfolger leicht Stoff zu Verwarnungen liefern.

[3] Als freilich kurzfristigen Herren Bulgariens mußte den Russen bekannt sein, daß sie ihre slavischen, von den Bulgaren übernommenen Kirchenbücher gerade der Erlaubnis eines Papstes, Johann VIII., verdankten.

[4] Krasnoje sołnyszko russkoj zjemli.

Sein ältester Sohn Swjatopolk war ihm als Nachfolger 1015—1019 leider wenig ähnlich. — Bei der Berufung der skandinavischen Waräger zur Herrschaft unter den Slaven am Ilmensee und am Dnjepr hatte nicht ein einzelner Fürst, sondern eine ganze Fürstenfamilie die Ordnung der staatlichen Verhältnisse in der neuen Heimat übernommen. Dieser Umstand war auch wohl für Wladimir maßgebend, als er bei seinem Tode Rußland unter seine Söhne teilte, von welchen der älteste, mit dem Sitz in Kiew, nur einen Ehrenvorrang unter den andern Fürsten einnehmen sollte; die das ganze Land angehenden Geschäfte sollten im Einverständnis des gesamten Fürstenrates entschieden werden. Mit seiner so eingeschränkten Stellung nicht zufrieden, wollte nun Swjatopolk seine Brüder beseitigen und ermordete tatsächlich 1016 zwei von ihnen, Boris und Gleb. Beide werden von den Russen und von den katholischen Ruthenen als heilige Märtyrer verehrt[1]. Die entsetzliche Bluttat bewog einen andern Bruder Swjatopolks, den Fürsten Jaroslaw von Groß-Nowgorod, zu einem erfolgreichen Gegenstoße, bei welchem der Mörder Land und Thron an den Sieger verlor. Nur auf kurze Zeit vermochte Boleslaw von Polen dem geschlagenen Schwiegersohne Swjatopolk die Großfürstenwürde wieder zu erkämpfen, Jaroslaw behauptete sich bleibend als Haupt der Waräger.

Auf dem großfürstlichen Throne (1019—1054) erwies er sich als aufrichtiger Förderer des Christentums durch weitgehende Sorge für religiöse Gesinnung und Bildung. Kirchenbauten, Gründungen von Klöstern und mehreren Diözesen, Erhebung des Bistums Kiew zu einem Metropolitansitz unter dem damals amtierenden Bischof Theopemptus, einem Griechen, Aufzeichnung des geltenden russischen Rechtes, waren das Werk des Herrschers, welchem so hervorragende Leistungen den Beinamen des Weisen verschafften. Zur inneren Hebung des Volkes berief er ausländische Gelehrte, befahl ihnen, griechische Werke in die Landessprache zu übersetzen, und ermahnte besonders die Priester, das Volk oft zu belehren. Nicht an letzter Stelle wird bei dieser fördernder Arbeit das eigene Beispiel des Großfürsten mitgewirkt haben, welcher selbst die kirchlichen Vorschriften studierte und geistliche Bücher gerne las. Seiner Regierungszeit gehört auch das Entstehen des bedeutendsten religiösen Zentrums Rußlands, des Höhlenklosters von Kiew, an. Von seinen weltflüchtigen Bewohnern grub sich zuerst ein frommer

---

[1] So besteht z. B. in der katholischen ruthenischen Diözese Przemysl in Ostgalizien eine den beiden Heiligen geweihte Kirche in Lutycza im Kreise Sokal.

Einsiedler, Hilarion aus Berestow am Dnjepr, in den Abhang des Hügels oberhalb Kiew eine zwei Ellen breite Höhle aus, wo er seinen geistlichen Übungen oblag. Zum Metropolit von Kiew erhoben, fand er bald einen Nachfolger seiner Abgeschiedenheit; ein frommer Russe aus Lubecz hatte auf dem Athos das Mönchsgewand genommen und von seinem dortigen Obern die Erlaubnis erhalten, in seiner Heimat Rußland ein Kloster zu gründen. Bei seiner Ankunft gefiel ihm die leerstehende Höhle Hilarions; er wählte sie zu seiner Wohnung und fand bald Genossen seines harten Lebens; andere Männer gruben sich in demselben Hügel gleichfalls Höhlen und widmeten sich dem beschaulichen Leben unter der Leitung des Ankömmlings von Athos, welcher als Mönch Antonius hieß. Der heutige prächtige Klosterbau über den Höhlen gehört späteren Zeiten an. Unter den Nachfolgern des gefeierten Begründers des ehrwürdigen Höhlenklosters ragt besonders Theodosius hervor, welcher mit Antonius zugleich von den katholischen Ruthenen als Heiliger verehrt wird. In der Segensformel am Ende einer jeden heiligen Messe flechten die Basilianer Galiziens die Kommemoration der beiden heiligen Höhlenäbte als ihrer geistlichen Väter und als Zeugen der damaligen Katholizität Rußlands ein.

Wichtig als Beweis derselben Katholizität steht besonders die Besetzung des Metropolitanstuhles unter Jaroslaws Regierung da. Metropolit Theopemptus war 1047 gestorben. Das Ernennungsrecht der russischen Erzbischöfe hatte bis dahin der Patriarch von Konstantinopel für sich in Anspruch genommen, von ihm war auch die Bezeichnung des Nachfolgers jetzt zu erwarten. Mit Byzanz zerfallen, gestattete jedoch Jaroslaw vier Jahre hindurch nicht die Neubesetzung, sondern berief endlich 1051 seine Landesbischöfe nach Kiew und ließ ohne den Patriarchen einen neuen Metropoliten wählen, aus welcher Wahl der uns bereits bekannte fromme Mönch Hilarion hervorging.

Zwei Jahre später, 1053, begann der 1043 zum Patriarchen erhobene Michael Cärularius sein schismatisches Treiben; im folgenden Jahre, 1054, legten die päpstlichen Legaten die gegen ihn gerichtete Bannbulle auf dem Altare der Sophienkirche nieder. Gewichtige Gründe beweisen nun, daß die russische Kirche damals noch keineswegs in das traurige Schisma mitverwickelt wurde. Die Trennung des Cärularius von Rom war, wenigstens für die erste Zeit, Sache seiner Person und seiner Partei, unter den Orientalen selbst erhoben sich gegen sein Vorgehen gemäßigtere

Stimmen[1]. — Zudem mußte die vom Großfürsten und den russischen Landesbischöfen bei dem Zerwürfnis der beiden Höfe durch die Wahl Hilarions zum Metropoliten ohne Bestätigung seitens des bereits 1043 regierenden Cärularius bezeugte Selbständigkeit die Kiewer Kirchenprovinz geradezu zurückhalten, den Byzantinern kurzweg in ihrem Schisma zu folgen, um so mehr, weil Hilarion kein Grieche war. Endlich sehen wir einen deutlichen Beweis des damals treuen Festhaltens Rußlands an der katholischen Einheit in der Tatsache, daß die päpstlichen Legaten nach Niederlegung der Bannbulle gegen Cärularius, wohl aus Furcht vor seinen Anhängern, nicht durch die Balkanländer oder auf dem Seewege durch das Mittelmeer, sondern sogar mit weitem Umwege über Kiew nach Rom zurückkehrten und in der russischen Metropole freundliche Aufnahme fanden. Unzweifelhaft liegt gerade in diesem Schritte der Gesandten des Heiligen Stuhles ein Beweis großen Vertrauens zur Zuverlässigkeit der damaligen Machthaber in Rußland. Von Kiew aus sandten die Legaten auch dem um die Unterhaltung des Friedens mit Rom ernst bemühten Kaiser Konstantin Monomachus eine Abschrift der vorher in Konstantinopel in seiner Gegenwart gegen die neuen Schismatiker veröffentlichten Exkommunikationsbulle.

Der Sohn und Nachfolger Jaroslaws, Großfürst Isjaslaw (1054—1078), war nach dem Berichte Nestors mit ähnlichen schönen Eigenschaften ausgestattet wie sein Vater; er liebte die Gerechtigkeit, haßte die Heuchelei, war voll christlicher Liebe und vergalt Böses mit Gutem. Harte Prüfungen gaben ihm Anlaß, seine Katholizität zu bezeugen. Aus seiner Hauptstadt durch Anstiften seines aufrührerischen Bruders Wrjeslaw verjagt, seiner Güter und des Thrones beraubt, wandte er sich nicht bloß nach Mainz an den deutschen Kaiser, sondern sandte 1075 seinen Sohn an Papst Gregor VII. mit der Bitte um Unterstützung gegen seine Schädiger und ihren mächtigen Bundesgenossen, König Boleslaw den Kühnen von Polen. Als Ausdruck seiner Dankbarkeit versprach er, sein wiedergewonnenes Reich als Lehen aus der Hand des Papstes annehmen zu wollen. Das lebendige Vertrauen zum Heiligen Stuhle erwies sich erfolgreich, Isjaslaw erlangte seinen Thron wieder und erhielt vom polnischen Könige alles ihm Entwendete zurück; eine besondere, auch dem russischen Kirchenhistoriker Ikonnikow bekannte Gesandtschaft des Papstes überbrachte dem Fürsten ein Schreiben

[1] Besonders klar legt diese Stimmung der Orientalen der griechische Konvertit Pitzipios Bey in seinem Werke L'Église orientale et sa union avec celle de Rome (Paris 1855) dar.

mit dem Versprechen der steten Bereitwilligkeit des Heiligen Stuhles zur Hilfeleistung in jeder gerechten Sache. Während aber Gregor in seinem Briefe an den zeitgenössischen griechischen Kaiser Michael, welcher den von Alexander II., Gregors Vorgänger, gesandten Legaten Petrus von Anagni ein Jahr bei sich behielt, seine Hoffnung, die gelöste Verbindung mit Rom wiederherzustellen, ausdrückt und großen Nachdruck auf die katholische Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes legt, findet sich in dem der Gesandtschaft an Isjasław mitgegebenen Briefe nicht die geringste Erwähnung von irgendeiner Entzweiung Rußlands mit Rom, was bei einem Papste wie Gregor VII., besonders im Vergleich mit dem Schreiben an den Kaiser, bei Verwicklung des Kiewer Metropoliten in die byzantinische Trennung, eine Unmöglichkeit bilden würde.

In der Herrschaft des folgenden Großfürsten Wsjewołod (1078—1093) sieht selbst der russische Staatshistoriker Karamsin einen Beweis für die damals bestehenden freundschaftlichen Beziehungen Rußlands zu Rom. Der gleichzeitige Papst Urban II. übertrug 1091 die Reliquien des stets als Wundertäter in der Kirche hochverehrten heiligen Bischofs Nikolaus aus Myra in Lyzien nach Bari in Apulien. Der katholische Okzident freute sich über die Bergung eines solchen Schatzes in seiner Mitte, der Papst setzte ein besonderes Fest zur Feier des gnadenreichen Begebnisses ein und schickte nach Kiew wiederum eine besondere Gesandtschaft, diesmal mit der Nachricht über das neueingesetzte Fest. Sowohl Großfürst Wsjewołod wie auch der damalige Metropolit Ephräm (1090—1096) nahmen den neuen Festtag an, welcher bis heute nicht bloß von den katholischen Russen und Ruthenen, sondern auch von ihren schismatischen Landsleuten als hoher Feiertag begangen wird. Vergleicht man mit diesem Verhalten die Stellung des gleichzeitigen Patriarchen von Konstantinopel, Nikolaus Grammatikus (1084—1111), so werden die obigen Worte Karamsins klar bestätigt. Trotzdem nämlich der damalige Kaiser in wohlwollenden Beziehungen zu Rom stand, wies der Patriarch die päpstlichen Gesandten und das Schreiben des Papstes einfach ab. Das Fest der Übertragung der Reliquien des hl. Nikolaus wurde von den Byzantinern niemals gefeiert.

Doch können wir nicht schweigend an der scheinbaren Schwierigkeit vorbeigehen, welche der Katholizität Rußlands unter Wsjewołods Herrschaft in den Jahren 1080 bis 1091 entgegensteht. — Der von 1526—1527 Polen und Rußland als Gesandter des römisch-deutschen Kaisers Ferdinand I.

bereisende Sigmund Herberstein erzählt in seinem Bericht[1] von einer keineswegs katholisch klingenden Vorschrift des 1080—1091 unter Wsjewołod waltenden russischen Metropoliten Johannes I. Hiernach sollen Russen mit Katholiken nur im Notfalle speisen, niemals aber zelebrieren; die Katholiken werden als ungültig getauft angesehen; nach durch völliges Untertauchen vorgenommener Wiedertaufe soll ihnen, wie auch den Tataren, nicht sofort die Kommunion gespendet werden; russische Fürstentöchter sind Katholiken, als Anhängern der Konsekration des ungesäuerten Brotes, nicht zu Gattinnen zu geben; wer von den Russen mit einem Lateiner gegessen hat, soll durch besondere Gebete gereinigt werden; Kaufleute und Reisende sind nach Aufenthalt in katholischen Gegenden erst nach Verrichtung besonderer Bußgebete zur Kommunion zuzulassen.

Schismatische Gelehrte schreiben zu Unrecht diese Verordnung kurzweg dem unter Wsjewołod 1080—1091 amtierenden, bereits erwähnten Metropoliten Johannes I. zu, um daraus das damals in Rußland bereits bestehende Schisma zu folgern. Herberstein, welchem wir die Mitteilung verdanken, gibt freilich nur an, ein „gewisser" Metropolit Johannes sei Urheber jenes scharf antikatholischen Kirchengesetzes. Jedoch der Zeitgenosse desselben Metropoliten, der uns bereits bekannte russische Chronist Nestor[2], weiß von jenem tief eingreifenden Erlasse gegen die Lateiner nichts, hätte jedoch denselben, nach seiner sonstigen Gewohnheit, besonders bei seinen warmen Lobesworten zugunsten des Metropoliten, im Falle des Bestandes unmöglich übergehen können. Ferner wäre bei dem in Voraussetzung der Echtheit unzweifelhaften Inkrafttreten der leidenschaftlich antikatholischen Vorschrift die Annahme der bald nach dem Hinscheiden Johannes' I. erschienenen Legaten des Papstes und ihres Feiertages unter dem Johannes' I. nur ein Jahr später nachfolgenden Ephräm unmöglich gewesen. — Wenn wir ferner im 13. Jahrhundert in verschiedenen päpstlichen Briefen Verbote der Eheschließung zwischen Katholiken und Russen finden, und zwar mit ausdrücklichem Hinweis auf die von den Russen dabei unerlaubt vorgenommene Wiedertaufe des katholischen Teils, fehlen im 11. Jahrhundert jegliche derartige Anzeichen. Endlich konnte Johannes I. zu seiner Zeit keine

[1] Rerum Moscoviticarum Commentarii. Zuletzt von Starczewski 1841/1843 herausgegeben.

[2] Geboren 1056, trat Nestor mit 17 Jahren in das Kiewer Höhlenkloster ein und schrieb daselbst in altslavischer Sprache seine mit der Erschaffung der Welt beginnende, bis 1113 reichende Chronik des russischen Volkes.

Vorschriften über die Taufe der im angezogenen Erlasse erwähnten Tataren geben, welche im 11. Jahrhundert in Rußland ganz unbekannt waren und erst gegen das Ende des 12. Jahrhunderts ihre Einfälle begannen. Als Verfasser der in Rede stehenden Vorschrift könnte sich somit einzig der dem 13. Jahrhundert näher stehende Kiewer Metropolit Johannes III. (1176 bis 1185) ergeben, welcher als byzantinischer Sendling den fanatisch-schismatischen Geist seines damaligen Patriarchen Michael Anchialus (1169—1177) mit sich nach Kiew brachte. Letzterer verwarf ja nicht bloß die von seinem zeitgenössischen Kaiser Manuel I. ersehnten Unionsversuche, sondern erklärte den Papst der hohenpriesterlichen Würde für verlustig und war nahe daran, den Bann über alle Lateiner auszusprechen. Eine derartige Gesinnung spiegelt sich getreu in den Herbersteinschen Kanones wider[1].

So wäre Rußland, wie auch der gelehrte Bischof Pelesch in seinem bereits erwähnten Werke zugibt, wenigstens bis an das Ende des 11. Jahrhunderts und wohl auch bis zum Anfange des 12. Jahrhunderts katholisch geblieben. Nicht wenig wird diese Tatsache durch die in dieser Zeit häufigen, ohne jede Dispens geschlossenen Ehen katholischer Fürsten des Okzidents mit russischen Prinzessinnen oder russischer Fürsten mit katholischen Fürstentöchtern bestätigt. Schon oben war die Rede von der Heirat Swjatopolks, Nachfolgers Wladimirs des Apostelgleichen, mit der Tochter König Boleslaws von Polen; König Kasimir der Erneuerer hatte wiederum im selben Lande Maria, die Schwester Jaroslaws des Weisen, zur Gattin, König Andreas von Ungarn Anastasia, seine Tochter; Isjaslaw war der Gemahl der Schwester König Kasimirs des Erneuerers von Polen, Boleslaw der Kühne dagegen heiratete eine Prinzessin des russischen Fürstentums Wladimir. Ja sogar weit über die Nachbarländer Rußlands hinaus erstreckten sich die friedlichen Bande der Verschwägerung mit katholischen Fürstenhäusern. So hatte Heinrich I. von Frankreich 1051 Anna, Tochter des Großfürsten

[1] Karamsin weist auf den Beinamen „der Prophet“ hin, welchen der Verfasser der antikatholischen Vorschriften des „gewissen Johannes“ nach Herbersteins Aussage trug, und behauptet, jener Beiname wäre dem Metropoliten Johannes I. eigen gewesen, beweise also unzweifelhaft seine Urheberschaft der Kanones. Doch entkräftigt diese Behauptung nicht die oben angeführten Gegengründe. Dazu ist noch zu berücksichtigen, daß Herberstein die Verordnung einem „gewissen“ Johannes zuschreibt und bei der Unsicherheit der Person in der von ihm selbst zugestandenen Eile wohl auf Johannes I. mit dem empfehlenden Beinamen „der Prophet“ gegriffen hat. Die Verordnung bringt er nach eigenen Worten: raptim, ut potui assequi. Die Byzantiner selbst scheinen übrigens die Lateiner erst seit Errichtung des lateinischen Kaisertums wieder getauft zu haben.

Jaroslaw, geheiratet, Kaiser Heinrichs IV. zweite Gattin war Praxedis, Tochter des uns bekannten Großfürsten Wsjewolod[1]. Wer das treue Festhalten der damaligen okzidentalen Fürstenfamilien an der katholischen Religion kennt, vermag unmöglich zu verkennen, welch ein starker Beweis für die Katholizität Rußlands in jenen wechselseitigen, von der katholischen Kirche nie beanstandeten Ehebündnissen liegt.

Trotzdem waren alle Nachfolger des unzweifelhaft katholischen Metropoliten Hilarion im 11. Jahrhundert von Konstantinopel nach Kiew gesandte Griechen, so Georg 1068—1080, Johannes I. 1080—1091, Johannes II. 1091, Ephräm 1092—1102. Wie ist diese anscheinend befremdende Tatsache zu erklären? Das Schisma des Cärularius war anfangs, wie schon oben bemerkt, nur ein persönliches, mit Einschluß freilich seiner Partei; doch weder die andern Patriarchen des Orients noch die Gesamtheit des eigenen Patriarchalgebietes folgte ihm sofort. Zudem kannte die russische Kirche unzweifelhaft sowohl das zweimalige schismatische Auftreten des Photius wie auch die bis Cärularius andauernde Wiederherstellung der Verbindung Konstantinopels mit Rom durch die vom Kaiser Leo IV. selbst 886 verfügte Verbannung des ränkevollen Eindringlings. So konnte man also in Rußland auch das Schisma des Cärularius als etwas rein Vorübergehendes, Zeitweiliges ansehen, was die einmal festgelegte Zugehörigkeit der Kiewer Kirchenprovinz zu Konstantinopel nicht löste; man glaubte mit Konstantinopel weiter jurisdiktionell halten zu dürfen, ohne mit Rom brechen zu müssen. Anderseits besitzen wir aus dem 11. Jahrhundert keine Beweise für den Einspruch des Heiligen Stuhles gegen die Besetzung des russischen Metropolitanstuhles durch Konstantinopel, sondern sehen im Gegenteil päpstliche Gesandte bei dem Fürsten Isjaslaw und bei dem Metropoliten Ephräm. Jedenfalls bemühte sich Rom, alles zu vermeiden, was die ohnehin gereizten Griechen noch mehr ohne zwingende Notwendigkeit abwendig machen konnte, hoffte auf baldiges Aufhören des Schismas und zeigte selbst den Getrennten nach Möglichkeit ein weites Entgegenkommen. Die Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhle und Konstantinopel wurden bei der stets versöhnlichen Stimmung der Päpste erst eigentlich unter dem bereits erwähnten fanatischen Patriarchen Michael III. (1169—1177), wenigstens auf lange Zeit, auch äußerlich völlig abgebrochen, während Urban II. viele

[1] Gerade dieser Umstand macht das Erscheinen der Herbersteinschen Kanones unter Wsjewolods Regierung noch unwahrscheinlicher, weil durch dieselben Ehen der russischen Fürstentöchter mit katholischen Herrscherhäusern verboten werden.

Jahre nach dem Schisma des Cärularius in Bari 1098 eine Synode mit Teilnahme einiger griechischer Bischöfe feierte. Eine solche friedlich abwartende, zum Verzeihen stets bereitwillige Haltung Roms und dazu sein nachgewiesener Verkehr mit Kiew, auch nach dem Abfalle des Cärularius, ließ die Russen in ihrem Patriarchalverbande mit Byzanz, ohne Aufgeben eigener Katholizität, im 11. Jahrhundert ruhig verharren.

Weit schwieriger gestaltet sich der Nachweis der Katholizität der russischen Gesamtkirche im 12. Jahrhundert und in den folgenden Zeiten. Der hochwürdigste Herr Bischof Julian Pełesch mahnt in Beurteilung dieser Frage zu nüchterner Vorsicht und läßt uns die günstigen Meinungen mancher katholischen Schriftsteller nicht ohne weiteres annehmen.

Um einen festen Ausgangspunkt zu haben, muß zugegeben werden, daß am Anfange des 13. Jahrhunderts das Schisma sich in Rußland im allgemeinen *amtlich-praktische* Anerkennung verschafft hatte. Während des lateinischen Kaisertums, 1204—1269, regierte ja in Konstantinopel ein vom Papste eingesetzter unierter Patriarch, selbst der Patriarch von Alexandria hatte sich mit einigen andern griechischen Bischöfen der Union angeschlossen; Rußland war also in günstiger Lage, seine Katholizität zu bekunden, wenn dieselbe in seiner Gesinnung gelebt hätte. Mit Bedauern sehen wir aber, wie die mit ihren Kaisern nach Nizäa in Kleinasien abgewanderten byzantinisch-schismatischen Patriarchen in dieser Zeit die Kiewer Metropoliten ernennen.

Bis zu dieser praktisch bereits offen schismatischen Periode bietet uns das 12. Jahrhundert der russischen Kirchengeschichte wohl noch einige Anzeichen der *Neigung zur Katholizität*, ja selbst einzelne *katholische Gestalten*, und durch sie Anlaß zu *Vermutungen* über die Katholizität einzelner Landstriche, doch führen diese erfreulichen Lichtpunkte zu keinem völlig zweifellosen Schlusse zugunsten der Zugehörigkeit der *ganzen* russischen Kirche zur katholischen Gemeinschaft in der Dauer des *ganzen* 12. Jahrhunderts.

Gern kann auch zugegeben werden, daß eine förmliche, feierliche und amtliche Erklärung der Losreißung von Rom auf russischer Erde erst 1441 unter dem Zaren Wassilij II. und auch nur von einem Teile der ursprünglich ganz Rußland umfassenden, ehemals katholischen Metropolie Kiew erlassen wurde. Politische Umstände hatten die Teilung derselben Metropolie in die litauisch-polnische Kiew und die großrussische Moskau veranlaßt. Um die Zeit der Florenzer Union waren beide, wenigstens in der

Person des katholisch gesinnten Metropoliten Isidor wieder vereinigt. Bei seiner Rückkehr von Florenz fand der edle Oberhirt in seiner südlichen Metropolie Kiew für sein heiliges Unionswerk freudige Aufnahme. Anders erging es ihm in Moskau; nach feierlicher Verkündigung der Union durch Isidor in der Marienkirche des Kremls berief Zar Wassilij II. gegen seinen Metropoliten eine Synode der zur Metropolie Moskau gehörigen 15 Bischöfe. Nur sechs von ihnen erschienen in der Versammlung und verurteilten die Union nebst ihrem eifrigen Förderer Isidor, welcher durch schleunige Flucht sich zu retten gezwungen war.

Den allmählichen Aufstieg zu diesem schismatischen Höhepunkte finden wir leider in der vom 12. Jahrhundert an verflossenen Zeit der kirchlichen Entwicklung Rußlands unter dem langsamen, aber doch verhängnisvoll nachhaltigen Einfluß des abtrünnigen Konstantinopels.

Prüfen wir zum Schlusse unserer Ausführung einige im 12. Jahrhundert der Katholizität Rußlands günstige Tatsachen, um uns aus ihnen ein wahrscheinliches Bild des Ganzen zu bilden. Nach dem Tode des Kiewer Metropoliten Michael II., 1146, gestattete Großfürst Isjaslaw II. nicht die Berufung seines Nachfolgers aus Konstantinopel, sondern ließ, dem Beispiele Jaroslaws des Weisen folgend, durch die Landesbischöfe den gelehrten Mönch Klemens zum Metropoliten wählen. Offenbar um ihre Verehrung für Rom zu bezeugen, legten die den neuen Führer der russischen Kirche weihenden Bischöfe ihm bei dem hochfeierlichen Akte die Reliquien des Hauptes des heiligen Papstes Klemens auf das Haupt, welche Wladimir mit sich aus Cherson nach Kiew gebracht hatte[1]. Sofort erhob jedoch der Nowgoroder Bischof Nyphon Einspruch gegen die Wahl und Weihe, weil beide ohne den Patriarchen von Konstantinopel vollzogen waren; ja zehn Jahre später wurde Klemens durch den Fürsten Georg von Susdal, einem Verwandten Isjaslaws II., vertrieben und auf den Metropolitanstuhl der schismatische Grieche Konstantinus aus Konstantinopel gesetzt, welcher die von Klemens geweihten Geistlichen aus ihren Stellen entfernte und durch seine Gesinnungsgenossen ersetzte. Nach Konstantinus' Tode entbrannte der Kampf von neuem. Der Patriarch sandte einen neuen Metropoliten nach Kiew, doch Klemens lebte noch und sollte nach Wunsch seines Gönners beim erfolgten Ableben des neuen Sendlings wiederum den Metropolitanstuhl besteigen. Doch der Patriarch ernannte beim Empfang der Nachricht

[1] Leider können wir nicht feststellen, ob diese Reliquien dieselben sind, welche Wladimir nach Ikonnikows Bericht bei seiner Taufe vom Papst erhalten hatte.

des Todes seines Vertrauensmannes 1164 schnell wieder einen zweiten Metropoliten in der Person Johannes' III. Der Fürst mußte, obwohl unwillig, schließlich nachgeben. Zum neuen Metropoliten Johannes kam bald ein päpstlicher Legat mit der Frage um den Glauben der Kirche Rußlands. Man sieht, der Heilige Stuhl selbst begann bedenklich zu werden, was im 11. Jahrhundert nicht nachweisbar war. In seinem dem Legaten mitgegebenen Briefe bedient sich Johann III. sehr höflicher Ausdrucksweise, drückt dem Papste seine Ehrfurcht aus, rät ihm jedoch, sich an den „geistlichen Bruder" des Papstes und seinen, des Metropoliten, Herrn, den Patriarchen von Konstantinopel zu wenden, um den Irrtum bezüglich des Ausganges des Heiligen Geistes und andere Irrtümer zu beseitigen, welche die Lateiner den heiligen Synoden zuwider angenommen haben sollten [1].

Am Anfang des 12. Jahrhunderts kam nach Nowgorod ein frommer Ordensmann mit Namen Antonius aus Rom. Sogar seitens des Ortsbischofs Nicetas erhielt er die Erlaubnis einer Klostergründung, lebte in seinem Ordenshause 30 Jahre und wurde bei seinem Tode von der russischen Kirche als Antonius der Römer sogar heilig gesprochen. So erfreulich hier das Wohlwollen des Nowgoroder Bischofs gegen einen Römer ist, kann aus dieser Tatsache kein fester Beweis für die allgemeine Katholizität Rußlands entnommen werden, — ungefähr um dieselbe Zeit protestierte der Nowgoroder Bischof Nyphon gegen die Wahl des ohne Konstantinopel gewählten Metropoliten Klemens; Anton der Römer wäre höchstens ein Beweis, daß damals in einem Teile Rußlands der Gegensatz zu den Katholiken noch nicht so scharf wie in späteren Zeiten hervortrat. Noch um 1136 heiratete Fürst Wladimir von Nowgorod die polnische Prinzessin Ryksa, Tochter Boleslaws des Schiefmündigen, Witwe des kurz vorher ermordeten Schwedenkönigs Magnus. Hiernach wäre in dem durch die Hansa mit dem Okzident verbundenen Nowgorod der Katholizismus um die Mitte des 12. Jahrhunderts noch nicht entschieden erschüttert gewesen.

Zwei andere wohltuende Gestalten des 12. Jahrhunderts der russischen Kirche gehören dem weiblichen Geschlechte an. In Jerusalem starb 1173 die russische Prinzessin von Polozk, Euphrosina, Gründerin des Erlöserklosters ihrer Vaterstadt, welche mit ihrem Bruder David und ihrer Schwester Euphrasia zur Zeit, wo die lateinischen Kreuzfahrer das Heilige Land beherrschten, dasselbe besuchte, um daselbst heiligmäßig ihr Leben zu beschließen.

---

[1] Das Schreiben findet sich ausführlich bei Herberstein.

Eine zweite Prinzessin von Polozk, Praxedis, auch Parascewa genannt, floh aus ihrer Vaterstadt vor den anstürmenden Mongolen nach Rom, starb hier schon im 13. Jahrhundert, 1239, und wurde von Papst Gregor IX. 1273 kanonisiert, während Euphrosina von den katholischen Ruthenen als Heilige verehrt wird.

Wie jedoch in Schweden beim Eindringen des Protestantismus das Frauenkloster Wadstäna sich seiner sonstigen Umgebung zuwider katholisch hielt, so konnten sich auch, besonders im westlichen Rußland, durch leichtern Einfluß katholischer Nachbarn einige Teile, besonders Klöster, unter dem Schutze fürstlicher Personen katholisch halten, ohne daß wir daraus zu einem völlig gewissen Schlusse zugunsten der allgemeinen Katholizität des Landes berechtigt sind, welcher nach den aus dem 12. Jahrhundert angeführten Tatsachen wenigstens schon um die Mitte desselben zweifelhaft war.

Als Zweck unserer Ausführungen hatten wir uns den Nachweis gesetzt, daß die erste Aussaat des Christentums auf den russischen Acker von katholischer Hand ausgestreut wurde, gedeihlich heranwuchs und wenigstens bis in den Anfang des 12. Jahrhunderts hinein vom Unkraut des Schismas verschont blieb. Durfte dieses Unkraut auch später üppig wuchern, so streute Gottes Vorsehung durch wiederholte, nachhaltige Union wenigstens eines Teiles der russischen Kirche mit dem Heiligen Stuhle immer wieder guten Samen aus und vergißt augenscheinlich nicht jenes weite Saatfeld in den gegenwärtigen Wirren, während welcher der ruthenische Kongreß in Cherson, dem denkwürdigen Orte der Taufe Wladimirs des Apostelgleichen, den einstimmigen Beschluß des Anschlusses der Ruthenen an die katholische Kirche gefaßt hat.

Felix Wiercinski S. J.

Vom Ursprung der deutschen Romantik.
Eine heißumstrittene Frage.

Im Jahre 1918 erschien der dritte Band des bekannten Werkes „Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften" von Josef Nadler (Regensburg, Habbel). Der Verfasser, ein Deutschböhme, Professor in Freiburg i. d. Sch., stellte hier u. a. eine in dieser Fassung neue These über das Entstehen der deutschen Romantik auf. Er sah in der kulturgeschichtlich bedeutsamen Bewegung, gestützt auf Vorarbeiten von Reinhold Steig, Josef Schneider, Rudolf Unger, Konrad Burdach u. a. nicht so sehr eine literarisch-künstlerische oder auch philosophisch-religiöse Reaktion gegen die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, sondern vor allem den „Abschluß des ostdeutschen Siedelwerkes" und die geistige Neugeburt des deutsch-slawischen Mischvolkes östlich der Elbe und Saale „aus dem völkischen Geiste des Mutterlandes".

Die neuartige Ansicht, deren Formulierung durchaus Nadlers Eigentum ist, die indes räumlich lediglich einen untergeordneten Platz in seinem Gesamtwerke beanspruchen konnte und deshalb naturgemäß nur kurz und unvollständig begründet wurde, erregte Aufsehen, ward aber im allgemeinen von der Fachkritik abgelehnt, nicht selten mit ironischen Glossen oder auch in schroffer, unwirscher, verletzender Form. Die „Stimmen der Zeit" anerkannten rückhaltlos die geistvolle, interessante, obwohl etwas zu „impressionistische" Art Nadlers bei der Aufstellung und Verteidigung seiner gewagten Theorie, äußerten jedoch gegenüber der Hypothese selbst unverhohlen die gewichtigsten Bedenken (Bd. 97 [1919] S. 71—73).

Mittlerweile hat der Verfasser auch den vierten Band seines großen Werkes vollendet und kündigt dessen baldiges Erscheinen an. Der Abschnitt über die Romantik ist diesmal zu einem selbständigen Buche geworden, das letzten Sommer unter dem Titel „Die Berliner Romantik 1800—1814" die Presse verlassen hat[1]. Die neue Theorie über das Entstehen der ro-

[1] Die Berliner Romantik 1800—1814. Ein Beitrag zur gemeinvölkischen Frage: Renaissance, Romantik, Restauration von Josef Nadler. gr. 8° (XX u. 235 S.) Berlin 1921, Erich Reiß. *M* 30.—

mantischen Bewegung wird nun viel einläßlicher begründet und durch ihre Anwendung auf die an Charakterköpfen und buntwechselnden Erscheinungen reiche Berliner Romantik des beginnenden 19. Jahrhunderts ein zweites Mal zur Diskussion gestellt. Da nun auch der Kampf um das Buch, das von den einen als das Werk eines überreizten Gehirns, die Tat eines Kranken (so der Herausgeber des „Literar. Echo" Dr. Ernst Heilborn), von andern — und die lobenden Stimmen haben diesmal anscheinend die Mehrheit — ganz im Gegenteil als ein hocherfreuliches Zeichen von beginnender Gesundung unserer verworrenen literarischen Zustände und als möglicher Ausweg „aus der Unerträglichkeit der gegenwärtigen Lage der Forschung" (Dr. Wilhelm Schellberg) bezeichnet wird, in heftigerer Form auflodert, so dürfte eine erneute, eingehendere, von dem hin und her wogenden Streit der Meinungen möglichst unbeeinflußte Stellungnahme zu Nadlers Theorie und zum ganzen weitverzweigten Problem der werdenden Romantik auch den Lesern der „Stimmen" willkommen sein.

Nadlers Standpunkt ist der des Historikers. Seine ganze Art steht daher, wie bereits die „Literaturgeschichte" beweist, etwa zu der eines Friedrich Gundolf in vollkommenem Gegensatze. Auf ästhetische Würdigungen läßt er sich kaum ein. Es ist auffallend, wie äußerst selten er eine Analyse von poetischen Erzeugnissen bringt, und selbst dann bleibt es bei einer kurzen Skizzierung des Inhalts, einigen Hinweisen auf bestimmte, für den Ethnologen wichtige Züge, einer kritischen Untersuchung von Stil und Sprache.

Renaissance, Romantik, Restauration — lautet die Überschrift des ersten Abschnitts. — Zwei Arten von Völkerverschiebungen sind nach dem Verfasser möglich: „Einmal in Massen, bei Naturvölkern; dann in Einzelgruppen, bei Kulturvölkern. Und ferner: entweder setzt sich der Wirt durch oder es siegt der Gast" (S. 3). In jedem Falle bedeutet der Raumwechsel eine Blutmischung zwischen Gast und Wirt; denn eine völlige Ausrottung des letzteren kennt die Geschichte nicht. Erfolgt die Blutmischung nicht überall gleichzeitig, sondern in unregelmäßigen Absätzen und Zeitabschnitten, wie das gewöhnlich zwischen dem eindringenden Kulturvolk und seinem Wirt der Fall ist, dann wird das entstandene Neuvolk „weder an Blut und Eigenart noch an Kulturbesitz" dem geistig hochstehenden Muttervolke gleichen, obwohl es dessen Sprache redet (S. 7). Früher oder später wird sich indes gerade bei den rührigsten seiner Vertreter das Bedürfnis geltend machen, sich in den alten Kulturbesitz (Literatur, Kunst, Sitte,

Religion) des Stammlandes einzuleben und so die durch jene Völkerverschiebung lange verschütteten Quellen der ursprünglichen Kraft des Muttervolkes auch für die neue Siedelung nutzbar zu machen.

Ganz von dieser Art, aber scharf unterschieden von der deutschen Renaissance des 15. und 16. Jahrhunderts oder auch von der Aufnahme der französischen Bildung im Deutschland des 17. und 18. Jahrhunderts, ist nun die sog. ostdeutsche Bewegung oder Romantik schlechthin, d. h. die Summe jener geistigen Bestrebungen, welche gegen Ende des 18. Jahrhunderts die um das Jahr 1000 begonnene deutsche Besiedelung der ostelbischen Gegenden durch den kulturellen Anschluß an das Mutterland auch geistig vollendete. Erst um 1500 beginnt nämlich im Ostraum das erste deutsche Schrifttum, das jedoch sofort die Bewegung mitmacht, die gerade in Altdeutschland im Gange war, d. h. den Humanismus. Eine deutsche Literatur gab es damals unter den Kolonisten noch kaum. Hundert Jahre später gehen dann aber von jenen Gegenden, deren „Eindeutschung" stete Fortschritte gemacht hatte, Versuche aus, ein neues Schrifttum zu schaffen, und zwar besonders theoretisch neu zu beginnen. Opitz, Gottsched, Lessing, Friedrich Schlegel wirken in diesem Sinne. Ihre Tätigkeit findet im West- und Südraum nur noch in Bodmers Arbeit und Bestrebungen eine entsprechende Parallele. Ungefähr um dieselbe Zeit dringen vom Mutterlande Mystik und Pietismus ins östliche Kolonialgebiet ein, erstere besonders durch die altkirchlichen Bettelorden, letztere durch die neugläubigen böhmischen Brüder. Daran reiht sich im 18. Jahrhundert die rege Werbearbeit der Freimaurer, Rosenkreuzer und anderer geheimen Gesellschaften. „Durch Mystik und Pietismus ist dem Siedelvolke die nationale Gedankenmasse des Mutterlandes zugeführt worden. Und diese Gedankenmasse wurde dem ganzen Raume in gleicher Weise eigen. Sie stellt ihre geistige Lebenseinheit dar" (S. 42).

Damit waren die Bedingungen für das Entstehen der sog. Romantik gegeben, und Nadler erblickt eine hervorragende, ja die wertvollste Bestätigung seiner Hypothese in der (angeblichen) Tatsache, daß alle führenden Geister der frühromantischen Bewegung oder „die Träger aller Bewegungskräfte, die den ganzen Vorgang schöpferisch abschlossen", dem Ostraum entstammten. Ganz ausschließlich dem Osten gehören namentlich alle an, „in denen die ganze Bewegung endlich sich ins rein Literarische auflöste" (S. 42). Was dann aber aus dem Westen und Süden im Laufe der Zeit sich dem großen östlichen Vorgang anschloß oder überhaupt verwandte Ziele verfolgte, nennt er mit einem kühnen allgemeinen Sammelnamen „Süddeutsche Restauration",

die Nadler der von ihm ziemlich ausführlich gekennzeichneten griechischen und italienischen Renaissance unter Dio Chrysostomus bzw. Franz von Assisi und Cola di Rienzo als „innerlich völlig gleichartig“ gegenüberstellt.

Im folgenden Abschnitt: Die Anfänge der ostdeutschen Bewegung, werden die einzelnen Träger der Romantik kurz gekennzeichnet: die Ostpreußen Hamann, Herder, Zacharias Werner, Hoffmann, die Schlesier und Lausitzer Fichte, Schleiermacher, Abraham Gottlob Werner, Johann Wilhelm Ritter, die Berliner Karl Philipp Moritz, Tieck, Wackenroder, die Dresdener Reihe, zu der Nadler vorzüglich Friedrich Schlegel und Novalis rechnet, endlich die Pommersche Reihe, die von den drei Malern Runge, Friedrich, Klinkowström und Ernst Moritz Arndt gebildet wird. Der Verfasser sucht dabei zu zeigen, wie bald mehr das persönliche Bedürfnis nach einer innern Wiedergeburt, bald der völkische Drang, sich in die nationalen Überlieferungen des Mutterlandes einzuleben, Streben und Wirken dieser Männer bedingte. Eine eingehendere Skizzierung dieses Kapitels muß hier ebenso wie bei dem folgenden aus Raumrücksichten unterbleiben.

Der letzte und umfangreichste Abschnitt, der sich wie das ganze Buch Die Berliner Romantik betitelt, beginnt mit dem Hinweis auf die bekannte Lehninische Weissagung vom Jahre 1700, die Nadler „ein unschätzbares Zeugnis zur ostdeutschen Bewegung“ nennt, da sie genau, wie 100 Jahre später Friedrich v. Hardenbergs berühmtes Manifest „Die Christenheit oder Europa“ der Sehnsucht nach einer religiösen und völkischen Wiedergeburt Ausdruck gibt. Es folgt eine lebensvolle Schilderung des Kampfes zwischen Romantik und Aufklärung um den Besitz der preußischen Hauptstadt, ein Ringen, das bekanntlich durch die glänzenden literarischen Vorlesungen August Wilhelm Schlegels in den Jahren 1801—1804 zugunsten der neuen Bewegung entschieden wurde. Diese Vorlesungen waren „das gemeinsame Bett, in das sich alle Teilströme der ostdeutschen Bewegung sammelten“ (S. 113). Unter ihrem Eindruck bildete sich die romantische Nordsterngruppe, deren Hauptvertreter Chamisso, Varnhagen, Hitzig, sowie der ihnen nahestehende Fouqué, im Verein mit andern romantischen Geistern das literarische Leben Berlins zeitweilig ganz im Sinne der beiden Schlegel beherrschten. Nur die Berliner Bühne blieb unter Iffland im wesentlichen protestantisch-preußisch, ein Theater der Aufklärung, wo Kotzebue trotz Shakespeare, Schiller und Goethe im großen und ganzen die Oberhand behielt. Im romantischen Geiste wirkten dann ferner die Literarhistoriker Julius Koch, Franz Horn, von der Hagen und Büsching, die beiden un-

gleichen Vertreter der politischen Romantik Fichte und Adam Müller, vor allem aber die märkischen Junker Kleist, Fouqué und Arnim. Bei ihnen allen erwies sich der Gedanke der Wiedergeburt „sei es als eines sittlichen, sei es als eines völkergeschichtlichen Vorgangs" als richtunggebend für ihr gesamtes Schaffen. In Hardenbergs „Ofterdingen", Fouqués „Zauberring", Arnims „Kronenwächter" und Hoffmanns „Elixieren des Teufels" haben dann diese Grundidee und indirekt auch die verschiedenen Entwicklungsstufen der ganzen ostdeutschen Bewegung oder Romantik ihren eigenartigsten und treffendsten poetischen Ausdruck gefunden.

Die hauptsächlichsten Gesichtspunkte und Gedankengänge des Verfassers sind hiermit, wie mir scheinen will, hinreichend ausführlich wiedergegeben. Um nun in einer so schwierigen Frage, wo eine Reihe der verschiedenartigsten Momente zu berücksichtigen ist, zum vornherein gewisse naheliegende, aber verkehrte Auffassungen auszuschließen, sei zunächst folgendes festgestellt: Es handelt sich hier um das Problem der Entstehung oder des Ursprungs, nicht, oder doch nur sehr in zweiter Linie, um das Wesen der Romantik. Angenommen, der Verfasser hätte seine These nach jeder Richtung hin überzeugend bewiesen, was ließe sich daraus gegen die Ansicht vom ethischen, religiösen und nationalen Charakter der romantischen Bewegung, wie sie etwa der ganze Kreis um Görres, dann Eichendorff, Diel-Kreiten, Prälat Dr. Heinrich, in neuester Zeit Kosch, Volpers, Flaskamp, der Verfasser dieser kritischen Würdigung inbegriffen bisher vertraten, wissenschaftlich folgern? In der Hauptsache: gar nichts! — Auch Nadler ist ja mit den Genannten darin einig, daß die Romantik eine geistige Wiedergeburt anstrebte, nicht bloß im völkischen Sinne, sondern auch im religiös-sittlichen, und daß sie als vorzüglichstes Mittel zu diesem Ziele das Zurückgreifen auf den Kulturbesitz der Vorzeit, zumal des katholischen Mittelalters, betrachtete. Durch die Unterscheidung zwischen Romantik und Restauration soll nach der Ansicht des Verfassers allerdings auch ein gewisser innerer Unterschied ausgesprochen werden, insofern es sich im ersteren Falle um die Wiederaufnahme einer unterbrochenen, im zweiten angeblich um die Weiterführung einer organischen Entwicklung handelt. Aber diese Unterscheidung vermag einer wissenschaftlichen Prüfung nicht standzuhalten; denn schon die Kirchentrennung hat die Entwicklung der deutschen Literatur und Kunst, und zwar in allen Ländern deutscher Zunge, wie überhaupt des ganzen geistigen Lebens entscheidend gestört und fast alle Beziehungen gelöst, die das deutsche Volk mit seiner katholischen Vergangenheit verbanden. Gewiß

war das mehr im protestantischen Norden und Osten als im überwiegend katholischen Süden der Fall, was von unserer Seite nie bestritten wurde und den hervorragenden Anteil der nördlichen und östlichen Landschaften am Entstehen der romantischen Bewegung genügend erklärt. Die Darstellung der weiteren Geschichte der (Berliner) Romantik im letzten Abschnitt weicht übrigens von der bisher bei uns üblichen wohl in der Form, aber kaum in der Sache ab, nur daß Nadler selbstverständlich das Bedürfnis fühlt, alle Erscheinungen möglichst für den Ostraum mit Beschlag zu belegen, nicht nur die eingebürgerten Franzosen Chamisso und Fouqué, die Juden Hitzig, Ludwig Robert, Wilhelm Neumann, den Norweger Henrik Steffens, nein, auch die Hannoveraner August Wilhelm und Friedrich Schlegel, vorzüglich aber den Thüringer Novalis.

Größer ist die Kluft, die Nadler von der Betrachtungsweise eines Rudolf Haym, Oskar Walzel, einer Ricarda Huch und der großen Mehrzahl der heute tonangebenden Romantik-Forscher im nichtkatholischen Lager scheidet. Gegen Hayms bekanntes Werk „Die romantische Schule“ (Berlin 1870, in neuer Auflage herausgegeben von Walzel, Berlin 1914) richtet denn auch der Verfasser die wuchtigsten Angriffe, bringt er Geschütze schwersten Kalibers in Stellung, läßt er im Vorwort („Vorschuß an meine Scherbenrichter“) und später noch öfter wahre Platzregen von kecker Satire und beißendem Sarkasmus niederprasseln. Auch Walzel, der doch wenigstens in der ethischen Beurteilung von Haym abrückt, im übrigen, so gut es geht, das Werk verteidigt und sich allerdings ein bißchen in der Rolle des Generalpächters der romantischen Domäne gefällt, wird gleichfalls bereits im Vorwort mit übermäßig scharfer, aber schließlich echt romantischer Ironie gekennzeichnet: „Und monatlich, wie die deutschen Journale erscheinen, schreitet der Padischah durch seine Pachtung, umwölkt vom Lobechore der Damen, und tut männiglich den jeweiligen Stand seines Gartens kund, läßt über die vier Zaunecken weg durch seinen Schofarbläser den monatlichen Tusch seines Ruhmes blasen und denkt im Wegschreiten sinnreich nach, welches fremde Buch ihm Allah wohl diesen Monat bescheren werde zu ausschließlicher Nutznießung und gedeihlichem Wiederabdruck. Denn selbst von den Toten erhebt er Zoll in Gestalt von Büchern, deren Verfasser aus diesem Leben hinweggeschieden sind, und die er dem verwaisten Jahrhundert zum Troste fortsetzt.“ — Was sich Nadler vollends gegen die zünftigen Literaturhistoriker im allgemeinen an Anklagen und Vorwürfen leistet, sucht seinesgleichen an temperamentvoller Gereiztheit; denn er ist nun

einmal fest davon überzeugt, daß gerade auf diesem Gebiet „die geistige Unfreiheit, alle Bindungen inbegriffen, die nationaler Hochmut, Bekenntnisdünkel, Borniertheit des Kopfes dem Menschen anlegen können“, alle Forschung „von Anbeginn verwirrt und gelähmt“ hat (S. 33). Katholische Gelehrte haben indes am allerwenigsten Veranlassung, sich als Kugelfang schützend vor das veraltete Werk Hayms hinzustellen, oder auch für Walzel, Marie Joachimi, Ricarda Huch eine Lanze zu brechen; denn die genannten Autoren nehmen unserer Weltanschauung gegenüber entweder eine ausgesprochen ablehnende Stellung ein, wie Haym und Huch, oder sie halten sich in kühler Reserve, wie das bei Walzel und seiner Schule der Fall ist.

Man kann auch nicht sagen, daß die neue Theorie eine einseitig nationalistische oder völkische Anschauungsweise begünstige, wenigstens tut sie dies nicht im alldeutschen Sinne. Im Gegenteil, der Verfasser sendet an diese Adresse einige lapidare Sätze von schärfster Prägung. So heißt es S. 33: „Zu den gefährlichsten Unfreiheiten und zu den übelsten Voraussetzungen im wissenschaftlichen Betriebe gehört der nationale Dünkel und die völkische Redensart. Sie haben verhindert, daß das ganze Problem der deutschen Ostkultur ernstlich in Angriff genommen wurde.“ Über den Staat und das Werk Friedrichs II. vernehmen wir das Urteil: „Ein wortreiches Staatsgefühl, mehr auf den Herrscher als auf das Ganze bezogen, war literarische Mode, erfüllte die Zeitungen und verdeckte in der schönen Literatur den Mangel an nationalem Gehalt. Es war ein Zustand wie nach 1870, und beidemal folgte in gleichem Abstande das grausame Erwachen“ (S. 48). Vom damaligen Berlin sagt der Verfasser: „Keine deutsche Stadt war um 1750 undeutscher dem Blut, dem Geist und der Kultur nach, beherrscht von einem französischen König, der seine deutsche Sendung auf nichts stützen konnte als auf die Siege seines Heeres über Kaiser und Reichsarmee“ (S. 71). Es war daher „der Staat der Aufklärung schlechthin, der bei Jena im Oktober 1806 in Trümmer ging“; er war alles, was die romantische Bewegung bekämpfte, „und nichts von dem, was sie erstrebte“, und Napoleon war nach Adam Müllers Ausspruch „der notwendige Zerstörer“. Jetzt erst konnte der Aufbau beginnen. „Der Zusammenbruch räumte mit dem Staate auf, der die Aufklärung, ja denselben Geist verkörperte, aus dem die Tat von 1789 geboren war“ (S. 141).

Das sind Gedanken und Auffassungen, die dem katholischen Geschichtsforscher und Literaturkenner durchaus nichts Neues verkünden, die sich vielmehr, abgesehen vielleicht von ihrer etwas schroffen Fassung, ganz mit

unserer eigenen Ansicht decken. Um so vorurteilsfreier können wir daher schließlich an die Beantwortung der entscheidenden Frage herantreten: Hat Nadler da, wo er in unleugbarem Gegensatze zu Eichendorff oder Görres den Ursprung der deutschen Romantik festzustellen glaubt, seine kühne Hypothese überzeugend begründet?

Von einer Kritik der Ausführungen über Völkerverschiebung, griechische und italienische Renaissance, Mystik, Pietismus und geheime Gesellschaften soll hier abgesehen werden, obgleich meines Erachtens auch da manche Einwände sehr wohl am Platze wären, zumal gegenüber der Charakteristik der italienischen Bewegung unter dem hl. Franz von Assisi. Die Bedenken, die sich dem Literaturhistoriker auf seinem engeren Felde ungesucht aufdrängen, sind so zahlreich und schwerwiegend, daß man schon aus Raumrücksichten davon abgehalten wird, weniger vertraute Gebiete zu betreten.

Vor allem ist uns Nadler die Antwort auf die Frage schuldig geblieben: Wie kommt es, daß die Romantiker selbst von dem endlich entdeckten Ursprung ihrer Bewegung keine Ahnung hatten? Es waren doch die verschiedensten Talente, Charaktere, Typen und Köpfe unter ihnen vertreten, nicht bloß Dichter, Künstler, Redner und Schöngeister aller Art, sondern auch tiefe Denker, weitblickende Literarhistoriker, tüchtige Ethnologen, mit Spürsinn und Kombinationsgabe ausgestattete Germanisten. Man erinnere sich an die beiden Schlegel, an Tieck, an die Brüder Grimm, an Görres und seine glänzende Tafelrunde, an die Mitarbeiter der Monumenta Germaniae historica, an Eichendorff und ungezählte andere. Und 120 Jahre lang blieb all diesen hervorragenden Geistern, ihren Schülern, Verehrern und Biographen das große Geheimnis der unaufhörlich sprudelnden romantischen Quelle im Osten vollkommen verborgen und wird erst jetzt enthüllt! — Fürwahr, der Verfasser fordert vom kritisch veranlagten Leser einen beneidenswert starken Glauben! — Er selbst gibt S. 110 die Auffassung August Wilhelm Schlegels und Hardenbergs von der Vorgeschichte der Romantik mit den Worten wieder: „Die Kirchentrennung hat die Aufklärung geboren, die europäische Bildung in ihrem gleichmäßigen Gang gehemmt, die Kunst zerstört, Europa gespalten, Deutschland zerrissen.“ Das ist die Meinung, wie sie bisher über die Auffassungsweise der Romantiker selbst vom Ursprung ihrer Bewegung wenigstens auf katholischer Seite fast allgemein galt, und sie deckt sich genau mit dem, was ich in der Einführung zu meinem Buch „Die deutsche Romantik, ihre Wesenszüge und ihre ersten Vertreter“ (Freiburg 1921) in längerer Dar-

legung begründete. Auch Nadler nimmt Schlegels Satz an, meint aber, „die Ahnentafel der Romantik“, auf die Schlegel bei dieser Gelegenheit hinweist, sei falsch und ungeschichtlich. Ihr gegenüber stellt er seine bekannte Behauptung auf, daß alle führenden Geister der eigentlichen romantischen Bewegung stammesgeschichtlich dem Osten angehörten. Wäre das richtig, so hätte der Verfasser zwar seine These noch keineswegs zwingend bewiesen, aber ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit ließe sich ihr dann kaum abstreiten. Nadler sieht denn auch in dieser vermeintlichen Tatsache die stärkste Bestätigung seiner Theorie. Ein Eingehen auf Einzelheiten erscheint deshalb unerläßlich.

Der Verfasser bezeichnet zunächst Opitz, Gottsched, Lessing, dann auch Friedrich Schlegel als die führenden Männer, die mit Versuchen hervortraten, eine neue Literatur zu schaffen, und betont nachdrücklich, daß sie sämtlich im Ostraum wirkten. Aber zu den drei Erstgenannten standen die Romantiker bekanntlich in mehr oder weniger scharfem Gegensatz, und den Hannoveraner Friedrich Schlegel vermag Nadler nur durch eine, gelinde gesagt, umständliche Auslegung, auf dem Umweg über Dresden, und selbst dann noch nicht recht, für die ostdeutsche Bewegung anzusprechen. Ja, wenn er auf Bodmer und Breitinger, die berühmten Gegner des bezopften alten Gottsched als Kronzeugen seiner Hypothese hinweisen könnte! Daß wir gerade in ihnen in der Tat so etwas wie Vorläufer der Romantik vor uns haben, wagt auch Nadler nicht zu leugnen, und anderseits geht es doch nicht gut an, die beiden Schweizer zu Ostpreußen, Schlesiern oder Lausitzern zu stempeln. — Wirklich schade!

Dann weiter darf man Nadler wohl auch auf den Kreis von Literaten und Schöngeistern aufmerksam machen, der sich in Münster in Westfalen um Stolberg und die Fürstin Gallitzin bildete. Diese Idealisten gehören zwar nicht zu den Romantikern im engeren Sinne, aber sie huldigten doch in Kunst und Literatur wie auch in religiös-politischen Fragen einer Auffassung, die sich mit der romantischen in mancher Hinsicht deckt. Nadler erwähnt sie mit keinem Wort, doch braucht es nicht allzu viel Phantasie, um sich lebhaft vorzustellen, mit welch siegreicher Virtuosität er diese Gruppe, noch mehr natürlich Bodmer, zur Begründung seiner Ansicht heranziehen würde, wenn sich das Wirken dieser Schöngeister und Gelehrten statt in Münster und Zürich etwa in Königsberg und Breslau abgespielt hätte.

Was Nadler über den Einfluß der Pietisten, Böhmischen Brüder, Freimaurer und Rosenkreuzer auf das Entstehen und die Ausbreitung der

romantischen Bewegung sagt, verdient gewiß Beachtung. Schon durch die Arbeiten von Schneider und Unger erfuhren wir, daß diese halb religiösen, halb humanitären Sekten und Strömungen das Werden und auch die Aufnahme der Romantik im Ostraum mehr, als man früher annahm, bedingten oder vorbereiteten, und es klingt auch zum vornherein ganz glaubhaft, daß der halbkultivierte Osten sich als günstigeres Arbeitsfeld für die geheimen Gesellschaften erwies als der Westen und Süden mit ihren mehr geordneten, klareren Verhältnissen. Anderseits bleibt es ebenso unbestritten, daß gerade diese trüben Strömungen und dunklen Einflüsse mit am meisten für jenen Wust von krankhaften Auswüchsen und anfechtbaren Nebenerscheinungen der deutschen Romantik verantwortlich sind, der die ganze hochsinnige Bewegung zeitweilig so sehr in Verruf gebracht hat. Die beiden Ostpreußen Zacharias Werner (in seiner ersten Periode) und Hoffmann (während seines ganzen Lebens) sind die typischen Vertreter dieser vorzüglich im Osten bemerkbaren ungesunden literarisch-künstlerischen Richtung.

Mit dem Hinweis auf die Einwirkung der Herrnhuter sucht Nadler auch die für ihn sehr unangenehme Tatsache als möglichst bedeutungslos hinzustellen, daß „der romantischste unter den Romantikern“, Novalis, der Dichter der blauen Blume, dessen Werke er übrigens verständnisvoll würdigt, diesseits der Elbe geboren wurde und sein ganzes Leben lang im urdeutschen Thüringen weilte. Die beiden Schlegel, deren Wiege in Hannover stand, werden, wie bereits angedeutet, zunächst mit Sachsen in Verbindung gebracht, wo sie auch wirklich einige bedeutsame Jahre zubrachten, und gewinnen so ihren etwas verspäteten Anschluß an die ostdeutsche Bewegung. Weil aber Sachsen immer noch zumeist westlich der Elbe liegt und schon viele hundert Jahre vor dem Auftreten der Romantiker deutscher Boden war, so ergibt sich die Notwendigkeit, die Bedeutung der Brüder für die neue Richtung erheblich abzuschwächen. Insbesondere erscheint Friedrich bei Nadler nicht mehr, wie selbst noch beim alten Haym, als der unbestrittene Gesetzgeber der Romantik und als ihr tonangebender Programmatiker, sondern durchaus in einer untergeordneten Rolle. „Er hat die ostdeutsche Bewegung nicht bewirkt, sondern ist von ihr bewirkt worden; er versuchte rein ästhetisch lehrhaft zusammenzufassen, was längst im Gange war.“ Er ist innerlich „ausgehöhlt“ und verdankt, was er an Romantik besitzt, seinen Freunden Tieck, Schleichermacher, Wackenroder und Novalis. Er war dabei immer „der Entzündete, nicht der Entzünder“, ein Mann, dessen „Eitelkeit eine neue Welt aus seinen Windeln zu wickeln meinte“. „Ein

geschäftiger Literat, nichts weiter!" Auch sein „Umweg über Fichte war nicht bloß schlecht, sondern überflüssig" (S. 81). Diese Urteile Nadlers stehen mit Ausnahme des letztgenannten allerdings in bemerkenswertem Gegensatz zu der bisherigen Auffassung über das bedeutendste literarisch-philosophische Talent der Frühromantik, im Gegensatz auch, ja in schroffem Widerspruch, zu den klaren bewundernden Zeugnissen eines Schleiermacher, Novalis, A. W. Schlegel und anderer Freunde. Wer indes Nadlers These als Ganzes annimmt, wird sich wohl oder übel dazu entschließen müssen, Friedrich Schlegel fürderhin nur noch ein bescheidenes Plätzchen in der Geschichte der Romantik einzuräumen.

Der vierte von den großen Führern, der Berliner Ludwig Tieck, wird selbstverständlich ganz dem Osten überwiesen, und an dem „Abdallah" und andern düstern Jugenddichtungen des frühreifen Poeten glaubt Nadler die Eigenart der ostdeutschen Bewegung untrüglich feststellen zu können. Daß indes auch Tieck ähnlich wie viele andere melancholisch veranlagte Dichter der Weltliteratur diese Schauerromantik später überwunden hat und sich an der Einbürgerung von englischen, spanischen, italienischen Literaturerzeugnissen in unser deutsches Schrifttum mit den beiden Schlegel und andern Romantikern hervorragend beteiligte, scheint für Nadler nicht sehr in die Wagschale zu fallen. Den Norweger Steffens und den Schwaben Schelling, die für die Geschichte der Frühromantik doch auch nicht gänzlich belanglos sind, nennt Nadler nur selten; sie passen nicht in seine Theorie. Karoline Böhme—Schlegel—Schelling erwähnt er mit keinem Worte.

Hat Nadler den beiden Schlegel den romantischen Charakter noch einigermaßen belassen, so spricht er ihn folgerichtig zu seiner These Brentano, den Brüdern Grimm, Görres und dessen Kreise, dann überhaupt allen rheinischen, bayerischen, schwäbischen und österreichischen Romantikern vollkommen ab. Auf die, wie uns scheinen will, klar zutage liegende Unhaltbarkeit dieser Unterscheidung zwischen Romantik (ostdeutsche Bewegung) und Süddeutscher Restauration wurde bereits kurz hingewiesen. Daß der ganze Westen von Köln bis zur Nordsee dabei vollkommen unberücksichtigt bleibt — man denke an die Brüder Boisserée —, ist schließlich noch von geringer Bedeutung gegenüber der andern Folge, daß dieses Vorgehen einen wesentlichen Unterschied zwischen der älteren (Jenenser) und der jüngeren (Heidelberger) Romantik konstruiert, ja sogar eine Spaltung in die letztere selbst hineinträgt und z. B. den literarhistorisch hochbedeutsamen Bund zwischen Arnim und Brentano, diesen unzertrennlichen „Liederbrüdern",

gewaltsam sprengt. Die wunderliche Scheidung hätte nur dann eine gewisse Berechtigung, wenn Nadlers ganze Hypothese schon anderweitig in allen Punkten feststünde. Solange das nicht der Fall ist, erscheint sie als Akt eigenmächtiger Willkür.

Endlich sei aus den vielen weiteren Bedenken, die wir der Kürze wegen übergehen müssen, nur noch eines herausgegriffen, das Nadler selbst auffallend leicht zu nehmen scheint. Wie erklärt er wohl, daß fast gleichzeitig zur deutschen Romantik in England, Frankreich, Italien und andern Ländern ähnliche Strömungen in Kunst und Literatur sich geltend machten? Nadler antwortet mit einem Witz: „Und die französische und die italienische und ich weiß nicht welche Romantiken? Das ist, wie wenn ein Zoolog sich bemüht, einem Kreis von biedern Böotiern die Merkmale des equus caballus begreiflich zu machen und der Chor hohnlacht ihm entgegen: Aber das Heupferd! Aber das Nilpferd! Aber das Walroß! Nomina ante rem. Was die Sprache zusammenfügte, soll der Mensch nicht trennen“ (43). Aber mit derartigen Späßen ist dieses Problem doch wohl nicht gelöst. Erst kürzlich hat der Marburger Professor Dr. Deutschbein in seinem Büchlein „Das Wesen des Romantischen“ auf die enge Verwandtschaft zwischen der englischen und deutschen Romantik mit Nachdruck hingewiesen. Von einer Art „ostdeutscher Bewegung“ kann jedoch gerade im England des ausgehenden 18. Jahrhunderts keine Rede sein, und Wordsworth, Coleridge, Blake, die ersten Romantiker, waren Vollblutengländer und lebten in Süd- und Mittelengland, wo die Völkerverschiebungen schon seit vielen hundert Jahren der Geschichte angehörten. Von gleichen oder ähnlichen Wirkungen aber schließen wir auf gleiche oder verwandte Ursachen. Nach der bisher üblichen Auffassung vom Ursprung der Romantik ist die Erklärung leicht; denn die Ursachen für das Entstehen der neuen Bewegung waren im Zeitalter der Aufklärung und unter den Eindrücken der französischen Revolution fast in allen europäischen Ländern mehr oder weniger dieselben. Nadler indes muß uns hier notgedrungen die Antwort schuldig bleiben. Wenn er aber ironisch bemerkt: „Was die Sprache zusammenfügte, soll der Mensch nicht trennen“, so darf man dieses Sätzchen richtig erklärt und begründet allerdings gegen Nadlers ganze Theorie ins Feld führen, die Schranken aufrichtet (Romantik — Süddeutsche Restauration), wo in Wirklichkeit keine vorhanden sind, und die gewaltsam auseinanderreißt (den Jenenser Freundeskreis, die Heidelberger Romantik, noch besonders das Liederbrüderpaar Arnim-Brentano), was durch Ideengemein-

schaft, freundschaftliche Bande und künstlerische Ziele innig verbunden war und in den Blättern der Literaturgeschichte trotz allen wirklichen und vermeintlichen Forschungsergebnissen über Völkerverschiebungen und stammesgeschichtliche Entwicklung auch wohl dauernd verbunden bleiben wird.

Mit diesen, in der Hauptsache kritisch gehaltenen Darlegungen ist Nadlers Werk selbstverständlich nicht allseitig gewürdigt. Hier kam es lediglich darauf an, von rein sachlichen Beweggründen geleitet zu der brennenden Frage vom Ursprung eines heute vielerörterten großen kulturgeschichtlichen Vorgangs offen und frei von allen Nebenrücksichten Stellung zu nehmen. Man könnte aber, ohne in den Fehler unverantwortlicher Schönfärberei zu verfallen, über die wirklich ungewöhnlichen, dabei eigenartigen formalen und auch inhaltlichen Vorzüge der Achtung gebietenden Arbeitsleistung Nadlers eine ganze Abhandlung schreiben und hätte am Ende sein Thema noch immer nicht erschöpft. Jeder Leser, und nicht zuletzt jeder Fachmann, wird bei aufmerksamer Lektüre dem Buche eine seltene Fülle von Anregungen, wertvollem Erkenntniszuwachs und geistigem Genuß verdanken. Alle geäußerten Bedenken sollen uns daher nicht davon abhalten, das wagemutige Werk den literarisch interessierten Kreisen zu gründlichem Studium angelegentlichst zu empfehlen.

Alois Stockmann S. J.

Hans Thoma, ein Meister der Idylle.

Wir wissen aus der Geschichte, wie oft gerade eigenartige Begabungen ihr ganzes Leben vergebens auf Anerkennung hofften, in dürftigen Verhältnissen dahinstarben und andern die goldenen Früchte ihrer Arbeit überlassen mußten. Je ferner ein Stern ist, um so länger braucht sein Licht, bis es die Erde berührt.

Auch Hans Thoma war fünfzig Jahre alt geworden, bevor sich die Morgenröte seines Ruhmes am Horizont zeigte. Seine unverkauften Werke waren allmählich zu einem Bilderlager im großen angewachsen. Noch in den Jahren 1890 und 1891 hat das Städelsche Institut in Frankfurt den Ankauf von zwei großen Bildern des Meisters, einer Pietà und einer Flucht nach Ägypten, trotz des geringen Preises von je 3000 Mark abgelehnt. Aber Thoma ließ sich vom Schicksal nicht unterkriegen und war fest entschlossen, so lange in diesem Tal der Zähren auszuhalten, bis die Ruhmessonne am Mittag stand. Stets wußte er dem Sensenmann in weitem Bogen aus dem Wege zu gehen. So ist er unvermerkt ein ehrwürdiger Patriarch von 83 Jahren geworden, ein Liebling des deutschen Volkes, hochgeschätzt selbst von solchen, denen seine Welt innerlich doch fremd sein muß. Wie er es angestellt hat, daß ihn das Alter gar so schonend behandelte, hat er uns selbst einmal in drolligen Versen verraten:

> Als ich erst war in den fünfzig Jahren,
> Kam das Alter mir in den Bart gefahren,
> Bereitet' sich drin ein schneeweißes Nest.
> Seit dreißig Jahren schläft es dort ungestört fest.
> Drum wagt' ich auch nie mehr zu scheren das Kinn
> Aus Furcht, es zög' anderswohin [1].

Hans Thoma gehört nicht zu den melancholischen Künstlerseelen, die sich durch mangelnde Anerkennung in ihrem Schaffen behindern lassen. Eine durch und durch sonnige Natur, von unverwüstlichem Optimismus erfüllt, hat er auch in den langen Jahrzehnten seines Verkanntseins ebenso rüstig und beglückt weitergearbeitet, als hätte ihm die ganze Welt gehuldigt. Er

---

[1] Hans Thoma, Gedichte und Gedanken. Konstanz 1919.

selbst schreibt in seinen Lebenserinnerungen[1], daß das sog. Kunstmartyrertum nur dort Platz finde, wo mutloses Wollen vorherrscht mit Ehrgeiz gemischt: „Ein wirklicher Künstler kann gar kein Kunstmartyrer sein, wenn auch die Lebensmisere, die er ja mit allen Sterblichen gemeinsam zu tragen hat, ihn verfolgt; gerade in seinem Schaffen ist ihm etwas gegeben, was ihn aus dem Zufall der Geschehnisse erhebt. Dadurch, daß ein Gott ihm gegeben, zu sagen, was er leidet, aber auch zu sagen, wie er sich freut, zu offenbaren, was er schaut und hört, hat er schon seinen Lohn."

Anschaulich hat uns Thoma die Jahre seiner Kindheit geschildert. Schon früh hatten sich die Frühlingsknospen seines künstlerischen Triebes geöffnet, durchwärmt vom gütigen Verstehen seiner gemütvollen Mutter. Zwar hatte sich die Tradition einer alten ländlichen Kunst in der Familie fortgeerbt — ein Bruder seiner Mutter war Uhrenschildmaler und fertigte Hinterglasmalereien für Bauernstuben, wohl auch farbigen Schmuck für Schränke und Bettladen nach überlieferten Mustern —, aber der kleine Hans wollte höher hinaus, und so zeichnete er nach dem großen Bilderbuch Gottes, das vor ihm aufgeschlagen lag und wertvoller war als die Lehrmittel aller Malerschulen der Welt. Was er so als Autodidakt im zweiten Jahrzehnt seines Lebens gezeichnet und gemalt hat, ist technisch freilich noch unfertig, kündet aber bereits eindeutig Ziel und Richtung des späteren Meisters: ein Stück Natur mit seinem reichen und weichen Gemüt aufzufangen und künstlerisch weiterzuleiten.

Da bei den ärmlichen bäuerlichen Verhältnissen die Mittel für eine weitere Ausbildung nicht zu beschaffen waren, die Kunst als Lebensberuf darum kaum mehr in Frage zu kommen schien, dachte seine fürsorgliche Mutter daran, ihn studieren und Priester werden zu lassen. Gerne wäre er damit einverstanden gewesen. Ein Domkapitular in Freiburg riet jedoch wegen des vorgeschrittenen Alters — er stand bereits im sechzehnten Jahre — und bei dem entschiedenen künstlerischen Talent ernstlich davon ab. „Ich glaube, daß ich ein ganz ordentlicher Pfarrer geworden wäre. Vielleicht wäre ich auch zu höherer Stellung ausersehen worden, vielleicht säße ich etwa im Kloster Beuron, wo ich meine Kunst üben könnte weitab vom Tageslärm — das denke ich mir gar schön." So schreibt Thoma, wo er achzigjährig auf diese Episode seiner Jugendzeit zurückschaut. Schließlich fanden sich dann doch noch Gönner, die des Großherzogs Teilnahme für

[1] Diese finden sich hauptsächlich in den beiden Büchern „Im Herbste des Lebens" (München 1909) und „Im Winter des Lebens" (Jena 1919).

das junge Talent zu wecken wußten und dem Zwanzigjährigen die Aufnahme in die Karlsruher Akademie ermöglichten.

Es war damals die Zeit, wo man die Kunst der Malerei nicht aus ihrem Wesen heraus wertete, sondern nach den dargestellten Gegenständen. Am höchsten stand das dramatisch-epische Historienbild. Geschätzt wurde auch das erzählende Sittenbild, Landschaften dagegen hatten nur Geltung, wenn sie komponiert waren oder das Motiv als solches schon bedeutsam war. Bei solchen Kunstanschauungen mußte Thoma, der geborene Realist, wie er sich selbst nennt, der überall, wo er nur hinschaute, Schönes genug zum Malen sah, bald einsehen, daß in seinem Vaterland, vorläufig wenigstens, nicht viel für ihn zu hoffen sei. So zog er an die Düsseldorfische Kunstschule. Allein die Erfahrungen, die er hier machen mußte, waren womöglich noch schlimmer. War doch gerade Düsseldorf eine Hochburg der idealisierenden Kunst. Trotzdem gelang es ihm, sich durch den Verkauf einiger Bilder über Wasser zu halten. Den Spott seiner Fachgenossen aber erwiderte er mit einem frischen Lachen. „Vor Hunden, die mich anbellen“, so schreibt er einmal, „habe ich von Kindheit her Furcht behalten — sie können beißen. Vor Kritikern aber habe ich nie Angst gehabt, sie haben mich doch genug angebellt. Die haben keine andern Zähne als ich auch.“

1868, neun Jahre nach Beginn seiner akademischen Studien, gelang es ihm, nach Paris zu kommen, wo sowohl die alte große Kunst im Louvre wie auch die Werke der Neueren einen mächtigen Eindruck auf ihn machten. „Alles Düsseldorfische war verschwunden; ich wußte nun, daß ich im tiefsten Grunde meiner Seele recht habe.“ Besonders war es Courbet, dessen Realismus, einer ihm verwandten Künstlerseele entsprungen, ihm neuen Mut machte.

Nochmals ließ er sich, angeregt von den Professoren der Karlsruher Kunstschule, verleiten, in die badische Hauptstadt überzusiedeln. Aber nach anderthalb Jahren war es über allen Zweifel offenbar, daß er hier weniger denn je auf Anerkennung oder auch nur freundliche Duldung hoffen durfte. So packte er denn sein Malergerät wieder zusammen und versuchte 1870 sein Glück in München.

Dort ging der Geist Pilotys um. Es wurde unserem Künstler denn auch alsbald bedeutet, er müsse, wenn er vorwärts kommen wolle, in die Schule Pilotys eintreten. Dessen Bilder aber schreckten ihn ein für allemal ab. „Besonders der Kolumbus[1] war schuld daran; ich konnte mein

---

[1] Heute in der Münchner Schack-Galerie.

künstlerisches Fühlen nun einmal in keinen Zusammenhang bringen mit der Entdeckung Amerikas, so sehr ich diese Tatsache auch schätzte." Der Erfolg ließ denn auch in Isar-Athen auf sich warten. Um so inniger schloß sich Thoma an solche Künstler an, die, in ähnlicher Lage wie er, sich nicht im mindesten von der Modeströmung mitreißen ließen und deren ungefähr einziges Programm unverkäufliche Bilder waren, wie ein Gönner dieser Künstlergruppe humorvoll bemerkte. Thoma selbst aber erhielt vom allmächtigen Hanslick der damaligen Münchner Kunstkritik den Titel eines „nicht talentlosen Begründers der sozialdemokratischen Malerei". Gerne studierte er in freien Stunden die alten Meisterwerke in der Pinakothek. Einem Maler, der ihn davor mit dem Hinweis zu warnen suchte, daß so schon mancher seine Originalität verloren habe, entgegnete er treffend: „Vielleicht finde ich da eine der verlorenen."

Trotz dieser anfänglichen Mißerfolge, die ihn bestimmten, 1876 seinen Wohnsitz nach Frankfurt zu verlegen, sollte es gerade München sein, das ihm ganz sachte und allmählich den Weg zu allgemeiner Anerkennung bahnte. Zwar erwarb er sich auch in Frankfurt eine treue, wenn auch noch so kleine Gemeinde, seine Bilder aber mußte er nach München schicken, wo sie doch immerhin eine bessere Aufnahme und Verkaufsmöglichkeit fanden als im deutschen Norden. München brachte denn auch den endgültigen Umschwung in der Wertung unseres Meisters. Im Mai 1890 hatte er im dortigen Kunstverein eine stattliche Anzahl von Bildern ausgestellt. Diese Ausstellung, lebhaft bewundert, bildete den Markstein, der den unberühmten und verkannten Thoma vom weltberühmten scheidet.

Sein äußeres Leben war inzwischen ebenso ruhig ohne Wasserfälle und Stromschnellen weitergeflossen wie bisher. Der Lauf wurde auch nicht rascher und bewegter, als sich die Ehrungen in reicher und seltener Fülle häuften. Thoma blieb stets der bescheidene, gütige, froh in sich selbst gekehrte, durch und durch unpolemische Mensch, der er stets gewesen. Immer lauter aber pochen Ewigkeitsgedanken an seine Seele, je näher der lange Strom seines Lebens dem Meere kommt.

Wenn wir Heutigen uns freuen über soviel Schlichtheit, Einfalt und Gemütswärme, die Thomas Kunst ausstrahlt, dann fragen wir verwundert, wie es doch möglich war, daß eine solche Kunst mißkannt werden konnte, daß es einem rationalistischen Kunstdogmatismus gelang, die natürlichen Regungen des Gefallens, den Sinn fürs Einfache, Unpathetische so lange zu unterdrücken. Daß sich doch bisweilen die bessere Natur regte, hat

jener Münchner Bürger gezeigt, der ein ausgestelltes Thomabild aufmerksam musternd schließlich meinte: „Jetzt weiß i net: das Bild ist entweder ausgezeichnet gut oder miserabel schlecht.“

Kaum weniger verwunderlich aber ist die andere Tatsache, daß sich der Meister gerade in den Jahrzehnten durchsetzte, wo der Impressionismus als Zeitkunst herrschte. War die frühere Kunst trotz ihrer ästhetischen Mängel wenigstens volkstümlich, weil das Gegenständliche fesselte, so wurde die impressionistische Kunst die Kunst für eine dünne Oberschicht. Eine Kunst aber, die nur in der Oberschicht eines Volkes Wurzel gefaßt hat, ist nicht haltbar und sturmfest. Gerade die letzten Jahrzehnte haben ja gezeigt, wie schnell so ein Baum entwurzelt wird und verdorrt, während die volkstümliche Kunst wie eine Eiche allen Stürmen trotzt und fröhlich grünt. „Alle echte Kunst ist Volkskunst . . . und nur wo sie aus der Volksseele stammt, hat sie ein notwendiges Leben“ (Richard Wagner). Thomas Kunst aber war weder in ihrer geistigen noch technischen Verfassung dem Impressionismus verwandt. Kein Wunder also, daß er bei den Wortführern dieser neuen Kunstanschauung, einem Richard Muther z. B., so wenig Gnade fand. Mit den Worten Friedrich Schlegels: „treuherzig, spießbürgerlich und ein wenig ungeschickt“, glaubte dieser ihn abtun zu können.

War von dieser Seite darum nicht viel zu hoffen, so hatte das kunsthungrige deutsche Volk, das unter dem Zeichen des gemütsarmen Impressionismus zur Entsagung verurteilt war, nun auf einmal die Entdeckung gemacht, daß bei Thoma zwar für die Phantasie nicht so viel zu holen war wie bei den Historien- und Anekdotenmalern, um so mehr aber für Herz und Gemüt. Lawinenstürze ereignen sich auch auf geistigem Gebiet. Die Schnelligkeit, mit der sich der Ruhm unseres Meisters nun ausbreitete und allmählich selbst die Zögernden und mit Vorurteilen Erfüllten ergriff, gleicht durchaus der elementaren Ballung einer Lawine.

Mit etwas verdrießlicher Gebärde wirft Muther die Behauptung hin, das deutsche Gemüt habe Thoma berühmt gemacht, habe aber in ihm den Maler ertötet, der in seinen Frühwerken noch so lebendig gewesen sei. Hier spricht der Artist, beherrscht von der formalistischen Kunsttheorie, die in der Musik bereits abgewirtschaftet hatte. Muther hat ihren völligen Zusammenbruch nicht mehr erlebt. Heute verlangt die Menschheit von Kunst vor allem Seele, geistigen Ausdruck. Und so explosiv sich die junge Kunst in diesem Ausdrucksstreben auch gebärden mag, so sehr sie sich nur

in Gefühlsextremen bewegt und zarteren Regungen unzugänglich ist, es bleibt doch dabei, daß die Grundlagen, auf denen sich Thomas Kunst erhebt, die gleichen sind wie die der modernen Himmelsstürmer.

Der echte Künstler, mag er nun Realist sein oder Idealist, wird sich niemals damit begnügen, Abbilder der Außenwelt zu schaffen, sondern Abbilder seiner innern Gesichte, der Eindrücke, die äußere Gegenstände in seiner Seele bewirkt haben. In dem, was er unbewußt und instinkthaft zusammenbindet, scheidet, betont, unterdrückt, farbig umwertet, werden sich stets die Schwingungen seines Innern äußern. Wenn darum zwei Künstler zur selben Zeit und vom gleichen Ort einen Gegenstand malen, werden sich die Bilder niemals so vollkommen gleichen wie etwa farbige Lichtbilder; die individuelle Seele hat den Leistungen ihr Merkmal aufgedrückt. Ein Rudolf Sieck etwa wird aus demselben landschaftlichen Motiv stets ein zartes lyrisches Gedicht machen, aus dem ein Richard Kaiser eine poetisch gehobene Beschreibung, ein Baer eine dramatisch bewegte Szene formen würde. Schon in der Wahl der Motive wird sich eine gewisse Grundeinstellung der Künstlerpsyche offenbaren. Bilder wie Thomas herrliche Taunuslandschaften wären bei einem Matthäus Schiestl z. B. undenkbar. Ganz abgesehen davon, daß Schiestl mit seiner kräftigen Tirolerhand viel derber zugreift als der weichmütige schwäbische Künstler, liebt Schiestl nicht die gedehnten Ausblicke mit fernen verschwimmenden Horizonten; er zieht es vor, sich ein enges Stückchen Welt zu umzäunen, und wo es nicht anders geht, die Kulissen zusammenzuschieben. Thomas Blick dagegen schweift gern in die Weite und dehnt sein Gesichtsfeld bis dahin, wo die welligen Hügel in sanftem Blau verdämmern. Beide Künstler haben, rein physiologisch betrachtet, gute Augen, aber als Künstler ist der eine nahsichtig, der andere fernsichtig, der eine beglückt und wunschlos in seinem selbstgewählten kleinen Bezirk, der andere beschwingt von den Flügeln der Sehnsucht, die so durch und durch gesund ist und gar nicht weltschmerzlich. Zwar sind auch Thoma landschaftliche Motive mit kurzem Gesichtsfeld keineswegs fremd, aber ihre Wahl beruht nicht wie bei Schiestl auf der psychologischen Witterung einer unabänderlichen seelischen Grundstimmung.

Bei Schiestl wächst sodann die Landschaft aus seinen Figuren heraus, als Emanation ihrer Seele, bei Thoma sind die Figuren meist, wenn auch nicht ausschließlich, eine Emanation des Stimmungsgehaltes der Landschaft. Beim einen ist das Primäre in der innern Anschauung der

Mensch, beim andern die Natur. Selbst wo Thoma sein eigenes Bildnis malt, bekennt er sich gern als Naturkind und kann sich von seiner geliebten Landschaft nicht trennen. Würde Schiestl je in die Versuchung kommen, sein Selbstbildnis zu malen, er würde sich als Hintergrund wohl kaum eine freie Landschaft wählen, sondern etwa einen mittelalterlichen Dom, eine altersgraue Burg oder ein schlichtes Dorfkirchlein.

Bei Schiestl spielt die Vergangenheit als Stimmungsfaktor keine geringe Rolle, Thoma bleibt in der Gegenwart. Zwar hat er seine Landschaften nicht selten mit antiken Fabelwesen, Satyrn, Tritonen, Nymphen bevölkert und damit vor dem Genius Böcklins eine Verbeugung gemacht, aber solche Bilder können uns nicht recht davon überzeugen, daß sie so ganz innerem Drang entsprungen seien. Böcklin atmet in antiker Luft, seine Landschaften und seine Figuren bilden eine Stimmungseinheit; bei Thoma scheinen diese antiken Ausstattungsstücke literarische Erinnerungen, Gaben aus zweiter Hand, Fremdlinge in ihrer Umgebung. Sie sind wie südliche Orchideen unter seinen Feldblumensträußen, die er so gerne als Symbol seiner deutschen Schlichtheit gemalt hat. Die deutsche Landschaft läßt ihn nicht los, so wenig, daß selbst seine italienischen Landschaften ganz und gar mit deutschen Augen und in deutscher Temperatur gesehen sind.

Auch bei seinen Bildern zu deutschen Sagen gelingt es ihm nicht, uns in die romantisch poetische Stimmung zu versetzen; es fehlt ihnen die geistige Patina, die Illusion der Vergangenheit, die Schwind und Steinle so glücklich zu erwecken wissen. Der „geborene Realist“ fühlte sich nicht heimisch bei diesen Stoffen. Mehr als sonst finden wir darum gerade auch bei Bildern solcher Art unmotivierte Fehler in der Zeichnung, die dem Meister nicht mit Unrecht zum Vorwurf gemacht werden.

Ungetrübtes Behagen gewährt Thoma, wo er uns ein Stück seiner lieben deutschen Heimat weist. Hier hat er seine ganze Seele hineingemalt. In seinem überaus reichen Gesamtwerk bilden diese Werke an Zahl und Bedeutung den Grundstock. Sie lächeln uns an und plaudern uns vor in ihrem gemütvollen melodischen Schwäbisch, daß wir gerne in stiller Freude lauschen. Sie sind alle Glückskinder, die das Leben nur von seiner sonnigen Seite kennen, fröhlich und heiter. Nirgends eine Spur von Trübsinn und grüblerischer Melancholie. Ob sie uns nun, ganz eingehüllt in einen weißen Winterpelz, oder mit Frühlingsblumen im Haar, oder mit sommerlicher Glut auf den Wangen, oder mit einem Körbchen saftiger, vollreifer Früchte entgegenkommen, immer finden wir das gleiche

bezaubernde Lächeln auf ihrem Antlitz, das sie uns beim ersten Blick lieb und vertraut macht.

Da ist es vor allem der heimatliche Schwarzwald, dessen intime Schönheiten Meister Thoma in unerschöpflicher Motivfülle vor unsern Augen ausbreitet. Schon in seiner vorakademischen Zeit hat er mit Vorliebe Schwarzwaldlandschaften gemalt, die seine poetische Auffassung und seinen Blick ins Weite bereits deutlich bekunden. Schon damals auch hat er die Landschaft durch Figuren zu beleben gewußt, die nicht als äußere Zutaten erscheinen, sondern den Akkord sättigen und bereichern. Die Akademie konnte nur die technischen Mängel beseitigen; in der künstlerischen Auffassung war er längst fertig und ließ sich auf keinerlei Rezepte ein. Man tadelte die übergroße Ausführlichkeit, die beim Kleinsten und Unbedeutendsten hängen blieb. Thoma selbst aber meint, er habe davon mehr Nutzen gehabt, als wenn er „Dutzende von modernen Farbensehenserrungenschaftsmomentskizzen" gemacht hätte. Zeit und fortschreitende Schöpfertätigkeit haben hier von selbst den rechten Ausgleich gebracht. Ein Flottmaler ist Thoma freilich sein ganzes Leben lang nicht geworden; sein Auge glitt immer wieder, nachdem er einmal das Ganze geschaut und ein bestimmter Stimmungsausdruck in seiner Seele lebendig geworden worden war, wie ein Vöglein von Zweig zu Zweig, wie ein Falter von Blume zu Blume. Trotzdem sind dann im fertigen Werk Ausgleich und symphonische Abrundung vollendet. Sie sind es beim Sommermorgen von 1863 ebenso wie bei der vierzig Jahre später entstandenen „Schwarzwaldtanne". So ist die Kunst des Meisters ein geschöpfliches Abbild der Werke Gottes, ein staunendes Nachtasten seiner Gedanken, die beim Kleinen ebenso liebevoll weilen wie beim Großen.

Des Meisters Drang ins Weite hat bei den schon erwähnten Taunuslandschaften seinen glücklichsten Ausdruck gefunden. Es liegt so etwas wie Sehnsucht nach der engeren Heimat in diesen Bildern. Wie sich da welliges Gelände in meilenweite Ferne dehnt und im duftigsten Blau verliert, das sind kosmische Raumpoesien von ganz köstlicher und neuer Art. Ein Landschaftsmaler früherer Zeit hätte mit einem solchen gegenständlich meist leeren und einförmigen Motiv kaum etwas anzufangen gewußt. Wie aber verstand es Thoma, das große Schweigen der Natur in unser Gemüt zu leiten als unhörbaren Klang, der sich unmittelbar in die Seele schwingt!

Von Jugend an hatte Thoma die Farben der Natur keck und ohne Ängstlichkeit so wiedergegeben, wie er sie sah. Das war etwas Unerhörtes

in den fünfziger und sechziger Jahren, wo eine künstliche Farbenharmonik herrschte, die zu dämpfen und abzuschwächen suchte, wo nichts zu dämpfen und abzuschwächen war. Thoma blieb solchen Schulregeln gegenüber eigensinnig und malte sein saftiges Grün, wie er es gewohnt war, unbekümmert um den Spott derer, die einen gewissen Salat „Thoma-Salat“ nannten. Solchen Leuten widmete er das Epigramm:

Vor rotem Tuche wird der Ochse wild,
Du wurdest es, weil grün mein Bild.

Ebensowenig ließ er sich durch Leibl, der zum Münchner Sonderkreis gehörte, aber ein scharfer Gegner der Lasurfarben war, von deren Gebrauch abschrecken. Und er hat recht gehabt. Jeder Künstler muß sich die seinen Eingebungen fügsamste Technik selber suchen und hat nur dafür zu sorgen, daß die Haltbarkeit der Bilder nicht gefährdet wird. In dieser Hinsicht haben sich die Malereien Thomas glänzend bewährt.

Selten finden wir bei Thoma die unbegleitete Landschaft. Fast immer ist der Melodie eine instrumentierte Begleitung beigegeben: Tiere oder Menschen, in denen sich die landschaftliche Grundstimmung treu spiegelt. Die lyrische Haltung wird nie auch nur einen Augenblick preisgegeben; nie verliert sich der Meister in episches Erzählen, auch dann nicht, wo sich etwa eine fröhliche Kinderschar im Reigen dreht. Greift er aber einmal ganz ausnahmsweise zu einem Thema wie „Raufende Buben“, dann unterschlägt er die Landschaft, in dem sichern Gefühl, daß sich ein derart realistischer Stoff nicht liedmäßig gestalten oder umranken lasse.

Diese figürlichen Emanationen der Thomaschen Landschaft spiegeln zum Teil das still beschauliche Leben des Landvolkes wider, zum Teil Gebilde der Künstlerphantasie. Wenn Meister Thoma so einen Hochzeitszug malt, der durch eine üppige Sommerlandschaft zieht, oder eine Heuernte bei lachender Sonne oder lagernde Hirtenbüblein inmitten ihrer Ziegenschar oder munter spielende Kinder, dann glauben wir die Stimme eines Ludwig Richter zu hören. Das ist deutsche Heimatkunst im edelsten Sinn. Auch wenn er die Lüfte mit zierlichen Putti bevölkert oder Frau Flora durch blumige Haine begleitet, oder im Gefilde der Seligen uns eine Paradieseswelt vorzaubert, hören wir noch die trauten Klänge unserer deutschen Muttersprache. Das sind Allegorien, die auch uns verständlich sind, und naturhafte Symbole, die Herz und Gemüt laben, während das antikmythologische Rüstzeug uns kalt läßt.

Obgleich Thoma in seinem innersten Wesenskern Landschaftsmaler ist, war doch schon von frühester Zeit her der lyrisch gehobene Mensch ein Lieblingsgegenstand seiner Kunst. Die Landschaft ist dabei nur Begleiterin, Widerschein der psychischen Stimmung. Man spürt diesen Hauch der Poesie auch bei vielen seiner Bildnisse, besonders häufig bei seinen Selbstbildnissen. Diese poetisch verklärten Bildnisse stechen vorteilhaft vor den übrigen ab, die bei aller Tüchtigkeit der Leistung zu wenig vom Seelenleben des Meisters ahnen lassen. Da diese realistischen Bildnisse zudem, rein malerisch betrachtet, keinen Vergleich mit den Meisterwerken etwa eines Leibl gestatten, wird man auch sie, ebenso wie alles Mythologische, in die Außenbezirke seines Gesamtwerkes verweisen dürfen. In allen Fällen aber, wo sich der Poet Thoma an eine Menschendarstellung macht, reichen sich Dichtung und Wahrheit in liebenswürdigster Weise die Hand. Es ist ein stilles, friedverklärtes Träumen, in das die Menschengestalten Thomas, jung und alt, versunken sind und das so ansteckend auf den Beschauer wirkt. Die Liebe des Künstlers gilt den sinnenden, mit sich selbst beschäftigten Menschen, nicht den plaudernden, mitteilungsbedürftigen; dem Mütterlein z. B., das in die Lesung der Bibel versunken ist, dem Bauernmädchen, das mit gefalteten Händen die in seinen Schoß gesammelten Blumen betrachtet, dem Hirtenmädchen, das seinem kleinen Schwesterchen Blüten ins Haar flicht, dem verträumten Dorfgeiger, der auf einsamem Plätzchen sich still seiner Kunst freut, der schwarzäugigen italienischen Zitronenverkäuferin, Parsifal dem reinen Toren, der gedankenvoll durch den Wald reitet. Bei allen Bildern dieser Art ist kein anderes Programm lebendig geworden als das allgemein menschliche Fühlen, wie es in der deutschen Seele Gestalt gewinnt. Dramatisches, Problematisches hat nie die Schwelle dieser einfachen, kerngesunden, vom Zeitgeist nicht angekränkelten Kunst überschritten.

Noch etwas anderes lebte in der Seele unseres Künstlers, was zum künstlerischen Ausdruck drängte. Thoma ist, sowenig er sich auch in seinem späteren Leben irgendeinem Bekenntnis verpflichtet glaubt, eine gottes- und christusgläubige Seele, ganz durchdrungen von der Wahrheit, daß wir hier auf Erden keine bleibende Stätte haben, daß wir die ganze Entfaltung und Entschleierung unserer Wesenheit vielmehr erst im Jenseits erwarten müssen. In dieser Hinsicht ist Thoma das genaue Abbild eines Ludwig Richter. Ebensowenig aber auch wie dieser scheut er sich, seinen Glauben ohne Zagen und Menschenfurcht zu bekennen. In einem Bilde „Christus und Nikodemus“ hat der Künstler dem Nikodemus seine eigenen Züge

gegeben, wie er in tiefes Nachdenken versunken, den eindringlichen Worten des Herrn lauscht.

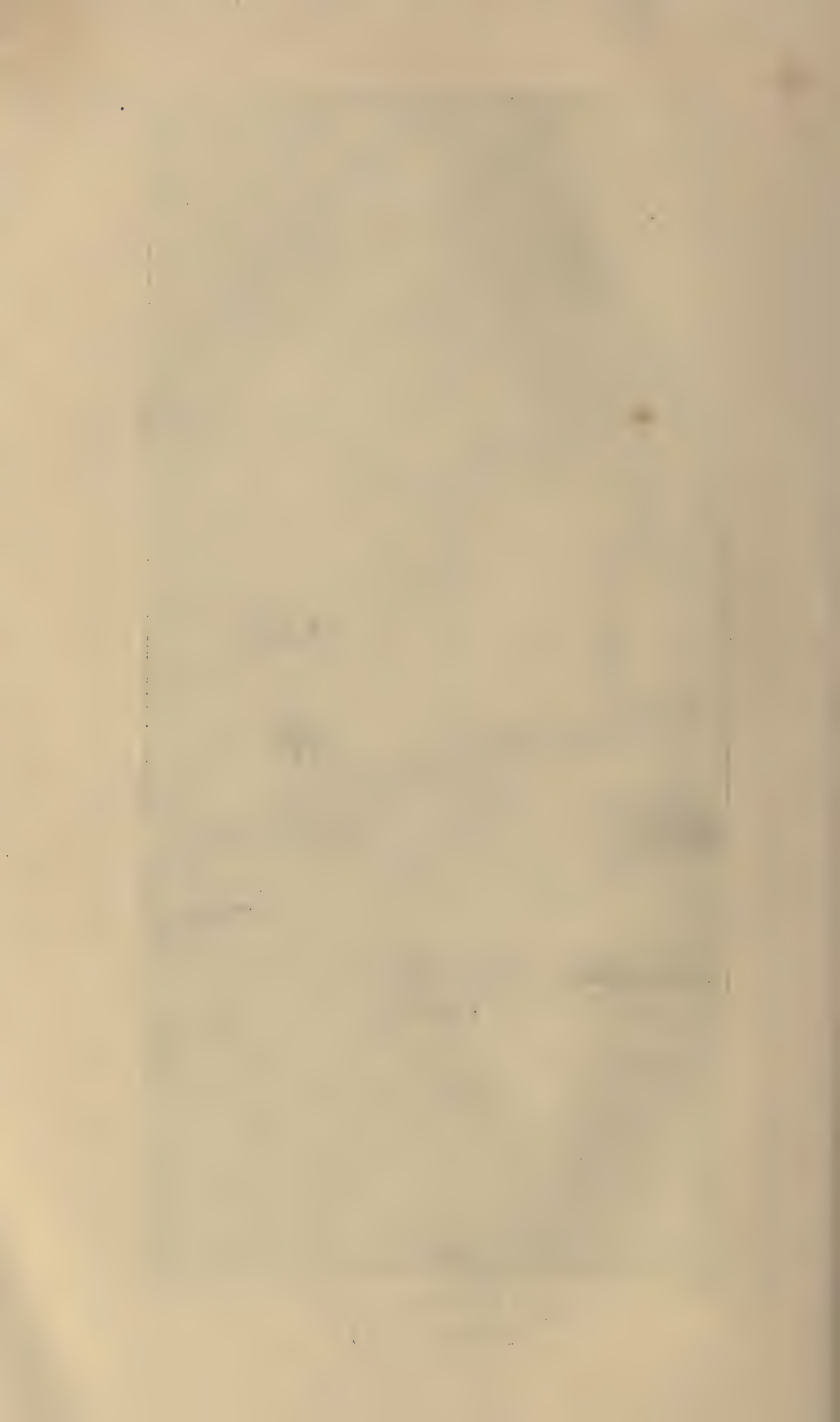
Thomas religiöse Kunst ist keine kultische Kunst; nie wäre er imstande gewesen, ein religiöses Thema hieratisch zu fassen, in zeitlose Typik und Symbolik einzuschmelzen. Nicht die religiöse Wahrheit in ihrer unwandelbaren Objektivität will er darstellen, sondern die Gefühle und Gedanken, die sie in ihm weckt. Für sein Wesen ist es sodann bezeichnend, daß er zumeist solche Themen aus der Heilsgeschichte herausgreift, in denen Freude und Friede herrschen. Zwar hat er auch Passionsdarstellungen gemalt, aber sie künden schon durch ihre äußerste Seltenheit, daß die Welt des Leidens seiner Natur ferner lag; es ist ihm auch nicht recht gelungen, die ungeheure Tragik, die in diesen weltgeschichtlichen Geschehnissen liegt, künstlerisch so zu packen, daß sie in der Seele des Beschauers ihre volle Wucht geltend macht. Noch mehr versagte seine im Grunde ja ganz undramatische Künstlerkraft, deren Machtbereich das Idyllische ist, in der Höllenszene, die den linken Flügel seines großen Karlsruher Ostertriptychons bildet. Allzusehr muß hier die mühsam arbeitende Hand die gestaltende Phantasie ersetzen. Um so Herrlicheres konnte uns der Meister aus der reichen Fülle seiner Gaben spenden, wo sich seine religiöse Innenwelt mit seiner idyllischen vereinen ließ. Wie oft hat er doch, um nur besonders auffällige Beispiele zu nennen, die Flucht nach Ägypten und die ersten Menschen im Paradies gemalt!

Freilich muß man auch bei diesen Bildern eine stark subjektive, vom Überlieferten abweichende Auffassung mit in Kauf nehmen; auch begründet die realistische Grundlage, auf der die ganze Kunst Thomas sich erhebt, eine Mischung von Irdischem und Himmlischem, die keinen ganz reinen Zusammenklang ergibt, uns die Tiefe der Idee nicht ganz auskosten, die Stimmung nicht ganz im Religiösen aufgehen läßt. Thoma zeigt sich hier als echtes Kind seiner wirklichkeitsbefangenen Zeit, die einen Uhde und Gebhardt hervorgebracht hat.

Bisweilen gelingt es dem Künstler dann doch, uns in wahrhaft mystische Stimmung zu versetzen, so in den Weihnachtsbildern, besonders aber in den beiden Bildern, die er für die Heidelberger Peterskirche gemalt hat: „Christus und Petrus auf dem Meer“ und „Der Auferstandene gibt sich der hl. Maria Magdalena zu erkennen“. Ein Schimmer des Überirdischen verklärt diese Szenen. Ganz prachtvoll, wie z. B. in dem Osterbild (Abb.) die aufgehende Morgensonne ihre Strahlen über die paradiesische Land-



Hans Thoma, Ostermorgen
(Heidelberg, Peterskirche)



schaft ergießt. Die Natur scheint in Ekstase geraten und kündet schweigend ein wundervoll beglückendes Geheimnis. In unsere Herzen aber steigt jubelndes Frohlocken, feierlicher Osterglockenklang.

Christus und die Seele ist der Inhalt dieses Bildes, wie es schon der Inhalt des Nikodemusbildes gewesen war. Beide Bilder sind geradezu Seelenbekenntnisse des Meisters. War er früher noch ein suchender Grübler, so ist ihm Christus heute sein geliebter Herr und Meister, sein ein und alles. Das Irdische hat für den gebeugten Greis, der acht Jahrzehnte durchwandert hat und nun müde geworden ist, keinerlei Anziehungskraft mehr. Sein Blick haftet im Jenseits. „Und seine letzte Stimme kann nur noch zu einem dankbaren Lobgesang werden an den lebendigen Gott, von dem er stammt, der seine Wege geleitet und zu dem er nun bald wieder heimkehren darf, in der freudigen Hoffnung auf dessen ewige Liebe und Barmherzigkeit. Wesenlos wird ihm das Menschenleben, der Jammer, mit dem sie sich plagen, den er nicht mehr versteht; er flüchtet sich zur Liebe hin, die am Kreuz noch ihre Arme ausbreitet mit dem Versöhnungsruf: Es ist vollbracht."

Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen.

Kunstwissenschaft.

Zellenschmelz. Von Geh. Hofrat Prof. Dr. Marc Rosenberg. I. Entstehung, II. Technik. Folio. (80 S.) Frankfurt a. M. 1921, J. Baer & Co. III. Die Frühdenkmäler. Folio. (76 S.) Darmstadt 1922, L. C. Wittich.

Unter den mannigfachen Techniken der Goldschmiedekunst zählt zu den vorzüglichsten der Zellenschmelz auf Goldunterlage. „Für den künstlerischen Ausdruck ist er", um mit dem Verfasser des vorgenannten Werkes zu sprechen, „vielleicht eine der sprödesten Techniken. Die Oberfläche spiegelt, das Bild ist aus Farbenflecken zusammengesetzt und jeder Kontur ist eine harte Metallinie. Aber gerade in dieser Beschränkung liegt die Kraft. Je sicherer die Möglichkeit ausgeschaltet ist, die tausendfältigen Erscheinungen dieser Welt mit Naturtreue zu geben, um so sicherer ist der Kunst eine Freistatt bereitet. Aufgebaut auf kostbarer Unterlage, geschmückt mit den sieben Samtfarben des Regenbogens, die durch Zufälle aus Licht und Luft noch vervielfältigt werden, von goldenen Linien durchzogen, schimmernd und schillernd mit einem Glanz, der ungeschaute Tiefen aufhellt, wird ein Juwel geschaffen, größer als der Diamant und von kristallinischem Schein, mit der Glut des Rubins, den Eisblumen des Smaragds und den sonnendurchleuchteten Wolken des Opals. So steht der Zellenschmelz da, gezeugt aus hellenistischer Kunst, genährt aus dem unversiegbaren Born des Orients, erwachsen und gestärkt durch den christlichen Geist der frühen Jahrhunderte."

Die Blüte des Zellenschmelzes fällt bei uns in das ausgehende 10. und das 11. Jahrhundert. Das meiste, was an solchem damals bei uns entstand, ist leider unwiederbringlich dahin, doch zeugen immerhin noch manche Zellenschmelzarbeiten aus jener Zeit, welchen Hochstand er im Westen erreichte. Im 12. Jahrhundert wird er durch den bis dahin nur wenig gebräuchlichen Grubenschmelz auf Kupferunterlage, ein Erbe der römischen Kunst, der namentlich an der Maas und am Rhein seine Triumphe feierte, immer mehr verdrängt. Zuletzt erhält er sich nur mehr in der Form des gemischten Schmelzes, einer Verbindung von Grubenschmelz mit Zellenschmelz auf Kupferunterlage. Längere Dauer war ihm im byzantinischen Osten und im Bereich der Einflußsphäre der spätbyzantinischen Kunst beschieden, bis er aber auch hier im ausgehenden Mittelalter sein Ende fand.

Die vorliegende Arbeit, die die Geschichte des Zellenschmelzes nach seiner vornehmsten und fesselndsten Seite, der technischen, zum Gegenstand hat, ist ein Teil einer groß angelegten Geschichte der Goldschmiedekunst auf technischer Grundlage, d. i. einer Geschichte der der Goldschmiedekunst eigentümlichen mannigfaltigen Techniken. Langjährige, tief eindringende Forschungen haben den Verfasser in hervorragendem Maß zu einem solchen Werk befähigt. Schon 1908 veröffentlichte

er eine eingehende Studie über das Niello und seine Geschichte, die demnächst in zweiter Auflage erscheinen wird, 1910 eine allgemeine Einführung in die Goldschmiedekunst, 1918 eine Arbeit über Granulation, d. i. die Verwendung von Metallkörnern als Schmuckmittel bei Goldarbeiten. An sie schließt sich nunmehr an eine Geschichte des Zellenschmelzes.

Was alle diese Arbeiten, nicht zum wenigsten aber die letztgenannte, in hohem Grade auszeichnet, ist zunächst bedächtige Sachlichkeit und vorsichtiges, sorgfältiges, den jeweiligen Fragepunkt von allen Seiten her betrachtendes und beleuchtendes Prüfen. Erscheint dem Verfasser die Sache nicht geklärt genug, so ergeht er sich nicht, wie es oft geschieht, in luftigen Mutmaßungen; er nimmt dann keinen Anstand, sich mit einem ehrlichen Ignoramus zu bescheiden, bis etwa neue Funde die erwünschte Klarheit bringen werden. Ein anderer Vorzug der Arbeiten ist die außerordentliche Fülle der sie begleitenden Abbildungen. Nirgends wird man ein so sorgfältig ausgewähltes, so reichhaltiges, so allseitig die in Frage kommenden Monumente wiedergebendes Abbildungsmaterial antreffen. Es kommt nicht bloß die Vorderseite der Gegenstände zur Darstellung, sondern, wo es zur klareren Darlegung der Technik dienlich ist, auch die Rückseite, Seitenansichten und Ausschnitte, und zwar nicht bloß in natürlicher Größe, sondern auch in zwei- oder mehrfacher Vergrößerung. Auch an farbigen, durch vollendete Ausführung ausgezeichneten Abbildungen fehlt es nicht. So dürfen, ja müssen die Arbeiten in jeder Beziehung nach Text wie Illustration als erstklassig bezeichnet werden.

Von der Geschichte des Zellenschmelzes sind bereits drei Abteilungen erschienen. Gegenstand der ersten ist seine Vorgeschichte.

Der Zellenschmelz entwickelt sich aus zwei Elementen, aus der schon in der Frühe des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts bei den Ägyptern zu höchster Vollendung gebrachten Zelleneinlage und dem etwas jüngeren, zuerst durch Funde auf Cypern belegten Drahtemail. Von der Zelleneinlage, bei der Zellen, die durch dem Metallgrund aufgesetzte Goldstege gebildet werden, mit eingelegten roten oder blauen Steinchen oder sonst einer festen farbigen Masse bis zum Rand gefüllt wurden, entnahm er die Stege, die Zellen und das völlige Füllen der Zellen, vom Drahtemail, bei welchem dem Goldgrund eine durch aufgelötete Golddrähte begrenzte farbige Glasmasse in dünner Schicht aufgeschmolzen wird, das Aufschmelzen von Glasflüssen. Es ist lehrreich, den diesbezüglichen eingehenden Darlegungen des Verfassers an der Hand der von ihm als Beleg angezogenen und abgebildeten Monumente zu folgen. Ein Rückblick, mit dem die erste Abteilung schließt, faßt diese seine Untersuchungen in das Ergebnis zusammen:

„Ägypten macht Einlegearbeiten in Gold. Sie sehen fast aus wie Zellenschmelze; denn das System ist voll ausgebildet, nur sind die Zellen mit kalt eingesetzten oder eingestrichenen Materialien gefüllt und noch nicht mit jener eingeschmolzenen Glasmasse, die man Email nennt. Dieses wird erst in Cypern gefunden; aber da man dort die Zellenkasten der ägyptischen Einlage nicht kennt, entsteht weder Einlage noch Zellenschmelz, sondern ein drittes, das Drahtemail mit seinem dünnen Schmelz, der nicht in Kasten ruht, sondern durch schwach vortretende und nicht abgeschliffene Goldränder eingefaßt wird. Dann erst erscheint Mykenä auf dem Arbeitsfeld, bringt die ägyptischen Kasten mit, füllt sie aber mit einer Masse, die nicht mehr die

ägyptische ist und noch nicht der Schmelz, wie er in Cypern vorkommt. Damit ist der erste Teil der Entwicklung abgeschlossen. Wir besitzen immer noch die Kasten mit den Stegen, die aus der Einlegearbeit herübergerettet worden sind, und anderseits das neu erfundene Email. Nun handelt es sich darum, beide zu verbinden. Das geschieht durch Vermittlung einer andern Technik. Aus der alexandrinischen Glasindustrie gehen blaue Glasplättchen mit goldumrändertem Bildwerk hervor. Sie sehen fast aus wie altägyptische Einlegearbeiten, aber es fehlt ihnen der Goldkasten. Es sind Werke des Glasarbeiters und nicht des Goldschmiedes. Erst wenn das Glas im goldenen Kasten selbst zum Schmelzen gebracht wird, geht die Arbeit in seinen Händen zum ausgeprägten Zellenschmelz über. Wir werden ihn später schon fast vollendet an der Kastenfibel von Chalandry und an den beiden Langfibeln von Szilágy-Somlyó kennen lernen.

Die zweite Abteilung behandelt die Technik des Zellenschmelzes.

Der Verfasser legt seiner Beschreibung derselben die Anweisungen zu Grunde, welche die Schedula diversarum artium des Theophilus, einer Schrift des 10. oder frühen 12. Jahrhunderts, betreffs der Herstellung des Zellenschmelzes gibt, die erste fachmännische Darstellung seiner Technik. Der eingehende Kommentar, mit dem er dieselben versieht, bietet manches Lehrreiche. Unter dem verschieden gedeuteten limbus, von dem Theophilus redet, ist meines Erachtens eine durch zwei ein wenig voneinander entfernt angebrachte Goldstege gebildete Umsäumung des Zellenschmelzplättchens zu verstehen. Der Beschreibung der Technik geht voraus eine Klarstellung der alten Zellenschmelzbezeichnung „Elektron", es folgen ihr Abhandlungen über die Farbe der bei den Zellenschmelzen verwendeten Glasflüsse, über den Vollschmelz, bei dem der Schmelz den goldenen Untergrund bis zum Rand bedeckt, und den Senkschmelz, bei dem das Emailbild in die Goldunterlage eingesenkt erscheint, also auf Goldgrund steht, über die Weise, wie die Emailplättchen auf den Gegenstand, den sie schmücken sollten, befestigt wurden, sowie endlich über das Biegen der Stege, namentlich bei Herstellung der Augen, deren Pupille aus technischen und künstlerischen Gründen nach der Seite gerückt zu werden pflegte, der Köpfe und der Gewandfalten; alles bemerkenswerte Ergänzungen der vorher der Technik im allgemeinen gewidmeten Ausführungen. Sehr dankenswert sind die drei die Entwicklung der Faltengebung und der Kopfbildung in chronologischer Folge wiedergebenden Tafeln, zumal sie zugleich über die Verwandtschaft gewisser Schmelzplättchen, den Unterschied zwischen westlichen und byzantinischen Schmelzarbeiten sowie über die Beeinflussung der ersteren durch die letzteren lehrreiche Aufschlüsse geben.

Die dritte Abteilung beschäftigt sich mit den an Zahl zwar nicht großen, aber für die Geschichte des Zellenschmelzes sehr wichtigen Frühdenkmälern desselben aus der Zeit bis etwa 850. Die Reihe eröffnen einige Stücke, die als die zur Zeit ältesten uns erhaltenen Denkmäler des Zellenschmelzes zu gelten haben, Arbeiten, die ihn noch in seinen Anfängen zeigen, sowie drei Gruppen kleinerer Stücke, die zwar aus dem Westen stammen, aber den Einfluß des Ostens verraten, Brücken zwischen Osten und Westen. Es folgen weitläufige Untersuchungen über das Kreuzreliquiar von Poitiers, dessen Datierung der Verfasser mit Recht in Schwebe läßt, über die Kanne zu Saint-Maurice im Wallis, die Fieschi-Staurothek, das Paschaliskreuz im Vatikan, das Kreuz Beresford Hope, mittel- und oberrheinische, italo-burgundische und alemannisch-fränkische Schmelze.

Die Emails der Kanne von Saint-Maurice bezeichnet der Verfasser als byzantinische, wenngleich von sassanidischer Auffassung beeinflußte Arbeit aus etwa dem 8.—10. Jahrhundert, wohl mit Recht. Die byzantinischen Textilien aus dieser Zeit bieten für eine solche Datierung und Zuweisung genügenden Anhalt. Die Fieschi-Staurothek ist nach ihm syrischen Ursprungs und um etwa 700 angefertigt, ob jedoch zu Jerusalem, wie er mit Strzygowski annehmen möchte, muß dahingestellt bleiben. Das Paschaliskreuz im Vatikan ist, wie er durchaus zutreffend betont, römische Arbeit aus der Zeit Paschalis' II. († 837). Die Emailinschrift an den Seiten des Kreuzes, die völlig den gleichen Charakter zeigt wie die Emailbilder oben auf ihm, läßt keinen Zweifel daran. Es ist ganz unzutreffend, wenn es von Kaufmann als vorderasiatisches Werk des 5.—6. Jahrhunderts oder von Wulff als palästinensische Arbeit aus der Zeit Sergius' I. († 701) hingestellt wird. Sehr gut bemerkt der Verfasser: „Es geht doch nicht an, einem großen Teil von Italien und speziell Rom von 600 bis 900 alle künstlerische Eigenart abzusprechen, das hieße den orientalischen Einfluß ebenso überschätzen wie seinerzeit den alexandrinischen auf die Toreutik der römischen Kaiserzeit. Die vielen Syrer, die damals in Rom lebten, und die vielen griechischen Künstler, die durch den Bildersturm dorthin gekommen sind, können unmöglich Generationen hindurch orientalische Kunst gemacht haben. Die Kreuzigung in Santa Maria Antiqua ist römische großzügige Kunst, wenn auch der Typus syrisch ist. Von den nach dem Norden weisenden frühen Zellenschmelzen finden eine besonders eingehende sachgemäße Erörterung die Schmelze des sog. Widukindreliquiars aus Enger und die ihm stilistisch nahestehenden älteren der beiden Deckel des Evangeliars von Lindau, von denen der Verfasser die einen als national-fränkische, die andern als alemannisch-fränkische Schöpfungen aus der Zeit um etwa 800 charakterisiert.

Es steht noch aus eine Besprechung von drei sehr hervorragenden Frühwerken des Zellenschmelzes, der eisernen Krone zu Monza, des Palliotto in Sant' Ambrogio zu Mailand sowie des Aribertusbuchdeckels im Dom daselbst. Sie werden den Gegenstand der Fortsetzung der dritten Abteilung bilden und diese, was hoffentlich bald der Fall sein wird, würdig abschließen. **Joseph Braun** S. J.

Deutsche Literatur.

Goethes Faust erklärt von Adolf Trendelenburg. Der Tragödie zweiter Teil in fünf Akten. 8° (X u. 634 S.) Berlin u. Leipzig 1921, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. *M* 60.—; geb. *M* 70.—

Professor Dr. Trendelenburg legt uns hier die bereits in seiner kleineren Schrift „Zu Goethes Faust" (Berlin und Leipzig 1919) angekündigte, mit einem umfangreichen Kommentar versehene Ausgabe von Faust II gefällig ausgestattet in einem stattlichen Bande auf den Tisch. Jedem einzelnen Akte wird eine Einleitung vorausgeschickt, die in gedrängter Kürze über die Arbeit des Dichters oder die Entstehungsgeschichte des Aktes, die auftretenden Personen, die Örtlichkeiten und den Gang der Handlung unterrichtet und schließlich einige wichtigere Einzelheiten bespricht, die nach Ansicht des Herausgebers für das Verständnis des betreffenden Aktes von besonderer Bedeutung sind. Diese Einzelheiten hat Trendelenburg schon in seiner früheren Schrift ausführlich behandelt [1]; in das große Werk wurde daher

[1] Vgl. diese Zeitschrift 101 (1921) 238—240.

nur das Wesentlichste von den dort veröffentlichten Forschungsergebnissen hinübergenommen. Der Kommentar im engeren Sinne begleitet den Text in Form von Fußnoten.

Seiner Ausgabe legte Trendelenburg den von Erich Schmidt gestalteten Text im 14. u. 15. Band der großen Weimarer Goethe-Ausgabe (WA) zugrunde, aber „nicht als eine für alle Einzelheiten durchaus verbindliche Richtschnur; denn eine solche ist er nicht und kann er bei der verwickelten Geschichte des Fausttextes auch nicht sein, doch immerhin als das zurzeit verläßlichste Fundament". Außer der Weimarer (und gelegentlich auch der Cottaschen Jubiläums-) Ausgabe wurde noch die Hempelsche zu Rate gezogen. In kurzem soll diesem Bande der erste Teil des Faust in ähnlicher Weise bearbeitet folgen.

Man sieht, Trendelenburg bringt wissenschaftliche Hilfsmittel und eine gelehrte Ausrüstung für sein schwieriges Unternehmen mit, wie sie keinem der Goethe-Forscher, die sich vor ihm an die Lösung dieser Aufgabe machten, in gleicher Vollständigkeit zu Gebote standen. Die Arbeiten und Ausgaben von K. J. Schröer und G. v. Loeper werden durch sein Buch zwar nicht immer für den Fachmann, aber doch für die weiteren Kreise der Leser vollkommen entbehrlich; denn sein Werk verwertet nicht nur die neuesten Forschungsergebnisse, es ist auch einfacher in der Anlage, übersichtlicher in der Gliederung, durchweg selbst klarer in der Ausdrucksweise als seine Vorgänger. Sehr zur Erleichterung des Verständnisses trägt noch insbesondere die innerhalb der einzelnen Akte durchgeführte Scheidung in Szenen und Auftritte bei, die selbstverständlich den ursprünglichen Text von Goethes Werk unberührt läßt.

Daß manche Fachkritiker in der Erklärung von Einzelheiten anderer Ansicht sind und sein werden als Trendelenburg, beweist gegen die Gediegenheit seiner wissenschaftlichen Leistung in den meisten Fällen gar nichts; denn eine vollkommene Übereinstimmung der Gelehrten ist auf diesem dornenvollen Gebiete gänzlich ausgeschlossen. Die Stellen, bei denen man in der Tat anderer Meinung sein kann, berühren mehr nebensächliche Fragen, deren Lösung in der Regel lediglich akademisches Interesse beansprucht und gewährt. Als Ganzes bleibt Trendelenburgs Werk ein Muster von sorgfältiger und gewissenhafter wissenschaftlicher Arbeit, die bei aller Anerkennung für Goethes Schöpfung doch nie zum kritiklosen Panegyrikus ausartet. Möchte man auch ab und zu, besonders wo es sich um sittlich-religiöse Probleme handelt, eine bestimmtere und selbständigere Stellungnahme des Erklärers der mehr objektiv referierenden Art Trendelenburgs vorziehen, so soll uns das nicht davon abhalten, dieser prächtigen Ausgabe den großen buchhändlerischen Erfolg zu wünschen, den sie dank ihrer hohen Vorzüge vollauf verdient.

Clemens Brentanos Liebesleben. Eine Ansicht von Lujo Brentano. 8° (212 S.) Frankfurt a. M. 1921, Frankfurter Verlagsanstalt. *M* 30.—

Es ist der Neffe des romantischen Dichters selbst, Univ.-Professor a. D. Lujo Brentano, der hier in Form von teils schon bekannten literarischen Zeugnissen, teils von ungedruckten Briefen seine „Ansicht" über das Liebesleben und Liebesbedürfnis seines berühmten Onkels der Öffentlichkeit übergibt. Ein Reihe von

Frauengestalten aus dem Verwandten- und Freundeskreise des Romantikers, von Lujo Brentano kurz skizziert oder von Klemens in Briefen anschaulich gekennzeichnet, zieht hier vor dem Geistesauge des Lesers vorüber: Brentanos Mutter Maximiliane, eine geborene v. Laroche, die für den Knaben der Inbegriff aller Güte, Schönheit, Reinheit und Tugend war, seine beiden Schwestern Sophie und Bettina, an denen er mit glühender, aber geschwisterlich edler Zuneigung hing, seine erste Gattin Sophie, die geschiedene Frau des Jenaer Professors Dr. Mereau, an die ihn eine leidenschaftliche, dem stürmischen Wechsel unterworfene Liebe fesselte, die beiden Altenburger Freundinnen Julie und Minna Reichenbach, von denen besonders letztere ihm vorübergehend eine starke Neigung einflößte, die aber anscheinend von seiten des Mädchens nicht erwidert wurde. Es folgen dann weiter 14 bisher noch nicht veröffentlichte, mehr naiv-„wunderliche" als feurig jugendliche Liebesbriefe des Dichters an Gritha Hundhausen, ein Landmädchen aus dem Lahntal, die ebenfalls in die Zeit vor seiner Heirat mit Sophie, d. h. in die Monate der Mißstimmung gegen diese Frau (etwa 1802, die Briefe sind nicht datiert) fallen. Auch hier scheint der Jüngling ernstlich an eine Verehelichung gedacht zu haben. Bald aber durchkreuzten Hindernisse mannigfacher Art diesen Plan, und schon im nächsten Jahr schloß er seinen Lebensbund mit Sophie Mereau.

Daß die Verbindung mit der geschiedenen Frau eines andern dem Dichter keine ungetrübte seelische Befriedigung gewährte, daß sie im Gegenteil verfehlt und die Ursache vieler innern Peinen für beide Teile war, sollte seit dem Erscheinen des Briefwechsels zwischen Sophie und Brentano, der 1908 von Heinz Amelung herausgegeben wurde, füglich nicht mehr bestritten werden und wird denn auch von Lujo Brentano gegenüber anders urteilenden Kritikern, z. B. Max Preitz, der aber nicht ausdrücklich genannt ist, mit Nachdruck festgestellt. Wenn indes der Verfasser bei dieser Gelegenheit emphatisch betont, daß Brentanos Freunde, Biographen und Beurteiler bisher ganz allgemein, mit einziger Ausnahme von Dr. Cardauns, die Ehe als eine durchaus glückliche bezeichneten, so entspricht das nicht den Tatsachen. Schon ein flüchtiger Blick in das große biographische Werk von Diel-Kreiten hätte Lujo Brentano wohl bewogen, seine kühne Behauptung etwas vorsichtiger zu formulieren. Noch schärfer hat der Referent der gegenteiligen Ansicht wiederholt öffentlich Ausdruck verliehen, besonders in der kurzen Übersicht „Die Brentano-Literatur im letzten Jahrzehnt" in *dieser* Zeitschrift 93 (1917) 316 f., wo ich mein Urteil über Amelungs Buch zum Schluß in die Worte faßte: „Seinen Hauptinhalt bilden die leidenschaftlichen Zeugnisse von auf- und abwogenden Stimmungen und Gefühlen, die den ganzen Jammer einer trotz vieler Lichtpunkte unglücklichen, weil verfehlten und unerlaubten Ehe offenbaren." Deutlicher kann man doch wohl kaum noch sprechen. Ich hätte nur noch beifügen dürfen, was ich stillschweigend als bekannt voraussetzte, daß die Ehe nach katholischen Begriffen selbstverständlich auch ungültig war. Aber anderseits geht Lujo Brentano in der persönlichen Verurteilung der Sophie Mereau doch wieder zu weit und scheint auch nicht recht zu fühlen, wie sehr er durch die Anführung von ungünstigen Zeugnissen gegen diese arme Frau — von denen einige entschieden ins Gebiet des Klatsches gehören — seinen eigenen Onkel in der Öffentlichkeit bloßstellt.

Als vollends unselig erwies sich dann nach Sophies Tod Brentanos Heirat mit der siebzehnjährigen, unheilbar exzentrischen Auguste Busmann, eine Verbindung, die den furchtbar gequälten Ehemann zeitweilig an den Rand der Verzweiflung brachte. L. Brentano, der einige bisher noch nicht bekannte Briefe von ihr und von ihrem Vormund, dem Frankfurter Bankier Bethmann, mitzuteilen vermag, nennt Auguste bündig und zutreffend „ein armes hysterisches Weib". Nach der endgültigen Trennung von seiner schrecklichen Frau scheint dann Klemens in sittlicher Hinsicht geraume Zeit allen Halt verloren zu haben, obgleich, wie der Verfasser mit Recht bemerkt, in der Regel nach jeder Verirrung und jedem Fall immer wieder seine bessere Natur und die Sehnsucht nach Reinheit sich bei ihm geltend machten. Im letzten Abschnitt behandelt L. Brentano noch kurz des Dichters Rückkehr zu den Idealen und Grundsätzen des praktischen, katholischen Christentums, seine Neigung zu Luise Hensel, die Altersliebe des Romantikers zu Emilie Linder und kleidet endlich seine eigene, schon auf dem Titelblatt in Aussicht gestellte Ansicht von dem Liebesleben seines Onkels zusammenfassend in die Worte: „So hat Klemens Brentano da geendet, wo er als Romantiker enden mußte. Nach dem romantischen Bekenntnis waren religiöses Empfinden und Lieben uur Ausfluß derselben Triebe. Sein Leben war, wie wir gesehen, nur ein ewiges Sehnen nach einer in der Liebe zu ihm aufgehenden Frau, in deren Liebe er seinerseits aufginge. Sein Suchen nach diesem Ideal in der Wirklichkeit ist die Ursache seines durch sein ganzes Leben sich hinziehenden Unglücksgefühls gewesen. Naturgemäß mußte er da enden, wo er eine Verwirklichung seines Sehnens nur im Jenseits, also im Diesseits auch keine Enttäuschung erleben konnte."

Mit gemischten Gefühlen legt man das durch acht gut reproduzierte Bilder freundlich ausgestattete Buch aus der Hand. Als Ganzes gewährt es eine nichts weniger als herzerquickende oder erhebende Lektüre. Zweifellos ist es geeignet, dem guten Ruf des phantasiebeherrschten Romantikers noch mehr zu schaden, als dies durch Amelungs Veröffentlichung bereits geschehen ist, wenn man auch nicht übersehen darf, daß alle hier aufgeführten Fehltritte, Mißgriffe und Torheiten Brentanos ausschließlich der stürmischen Frühzeit angehören, und daß der leidenschaftlich veranlagte Dichter später durch ein fast überstrenges, aber nach den Beweggründen, die es bestimmten, bewunderungswürdiges, ernst religiöses Leben die Verirrungen seiner Jugend nach Kräften sühnte.

Lujo Brentano steht bekanntlich auf einem ganz andern religiösen Standpunkt als der „Pilger" Klemens, der bei Katharina Emmerich in Dülmen weilte. Das deutet er einigemal unmißverständlich an, äußert aber anderseits auch die Meinung, Brentano habe unter dem Einfluß dessen, was er am Krankenbette der Emmerich innerlich erlebte, „seine größte poetische Leistung" vollbracht, und er nennt das „Bittere Leiden" „ein Kunstwerk von einer Anschaulichkeit der Darstellung, wie sie in der Literatur kaum wieder zu finden sein dürfte".

Alois Stockmann S. J.

Umschau.

Gemeinschaftsautorität und Privatgewissen.

Wie der grundlegende, auch für ein gesundes Staatsleben unentbehrliche Gedanke der Gemeinschaftsautorität selbst in hochgebildeten und weitblickenden Kreisen unverstanden bleibt, offenbart geradezu unheimlich der frühere Reichskanzler Michaelis in seinen Erinnerungen. Ein Beispiel aus vielen:

Er stellt die Katholiken den Protestanten gegenüber. Diese beurteilen alles, so führt er aus, „nach ihrem mit Gott allein sich beratenden Gewissen. Die Katholiken unterwerfen sich überdies einer äußern, außerstaatlichen menschlichen Autorität, und sie bedeuten daher eine Gefahr für jedes Gemeinwesen".

Man könnte sehr leicht diese Beweisführung gegen den Verfasser selbst wenden.

Stellt sich ein Mensch ganz und gar auf sein Gewissen und dessen Einigung mit Gott, so behält dieses individuelle Gewissen das letzte entscheidende Wort; denn es spricht auch als endgültig zuständige Innenbehörde das Ja und Nein über Gottes Wesen und Gottes Offenbarung und Gottes Wort. Wenn also ein Kommunist nach seinem Gewissen und nach Einigung mit seinem Gott, wie er ihn sich denkt, Umsturzpläne verwirklicht, so wendet er doch nur dasselbe Wahrzeichen an, dem Michaelis die Letztentscheidung überläßt, und beweist dadurch zur Evidenz, daß dieses Wahrzeichen eine ständige Gefahr für das Gemeinwesen bedeutet.

Der Rückzug auf die staatliche Autorität hilft da nichts; denn das individuelle Gewissen muß doch über das Einzelverhältnis zu des Staates Wesen und Willen entscheiden.

Wir wollen aber Michaelis gar nicht einmal mit seinen eigenen Waffen schlagen. Es genügt uns der Nachweis, daß er den Wert der Gemeinschaftsautorität vollkommen verkennt.

Auch für den Katholiken ist ja das eigene Gewissen maßgebende Instanz. Denn sein letztes praktisches Urteil entscheidet in jedem einzelnen Fall über Pflicht und Recht, Sollen, Dürfen und Nichtdürfen. Aber der enge Gesichtskreis des privaten Urteils muß, zumal in verwickelten Fragen, durch die Weisheit der Jahrhunderte geleitet werden. Diese Weisheit sammelt sich in den großen Gemeinschaften der Familie, des Staates, der Kirche. Sie beeinflussen also mit vollem Recht, auch in ihrem Charakter als menschliche Autoritäten, die Entscheidungen des Gewissens.

Der Katholik stellt sich außerdem die Frage, ob ihm der Wille Gottes nur innerlich zugeführt wird, in rein persönlichem Zwiegespräch mit seinem Gott, oder ob Gottes Wille vielleicht objektive Tatsachen in die Menschheit hineingestellt hat, die maß- und richtunggebend für die Gewissensentscheidungen werden.

Diese Frage beantwortet er sich auf geschichtlichem Weg und durch Überlegungen der kritischen Vernunft.

Die willkürliche Annahme, daß nur ein individueller Weg zur Erkenntnis des göttlichen Willens führt, kann ihn um so weniger beirren, als die Möglichkeit des privaten Irrtums zweifellos feststeht.

Den Katholiken leitet überdies die Überzeugung, daß es für den Menschen ein einheitliches Leben als Ganzes geben muß, also eine lückenlose Synthese von Wissen und Glauben, Verstandeseinsichten und göttlicher Offenbarung.

Gott als Schöpfer des Individuums und der Familie, des Staates und der Kirche kann keine widerspruchsvolle Komödie in die Welt gesetzt haben. Er hat einen wundervollen Einklang geschaffen, den es zu erkennen gilt, und aus dem erst die volle Harmonie des Lebens ersteht.

Nicht bloß in die Seele des einzelnen, auch in den Geist der Gemeinschaft hat Gott diese führenden Erkenntnisse gelegt.

Die Autorität der Kirche ist für den Katholiken gar nicht, wie Michaelis sonderbarerweise annimmt, ein menschliches Ansehen, das man in Gott hineinträgt, sondern eine gottgewollte Tatsache, die man als solche *zuerst* erkennt und dann in der Kirche als ihrer Trägerin *entdeckt*.

Das Reich Gottes umfaßt Staat und Kirche, auch der Staat muß für dieses Gottesreich arbeiten und wird dann als Glied in den mystischen Leib Christi eingefügt.

Nur wenn diese wundervolle Einheit aller natürlichen und übernatürlichen Kräfte, aller Staats- und Kirchenzwecke, aller persönlichen und Gemeinschaftsinteressen erzielt ist, erreichen die Einzelmenschen, die Familie, der Staat ihre eingeborenen Hochziele, vollführen ihre erhabensten Aufgaben, nähern sich der Vollendung und dem Glück, das ihnen die Vorsehung gesetzt hat. Nur dann geht das Wohl der Völker und der Menschheit Hand in Hand.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Ästhetische Kultur einer katholischen Familie um die Mitte des 19. Jahrhunderts.

Es war ein Ostersonntag Ende der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Im Kreise andächtig lauschender Kinder bestieg ein Herr in den besten Jahren eine Anhöhe bei Bonn. Wer nah genug kam, wenn die kleine Gruppe den Blick auf Stadt und die von fröhlichen Menschen belebte Ebene genoß, der konnte die Worte des Spaziergangs aus Goethes „Faust“ vernehmen:

Kehre dich um, von diesen Höhen
Nach der Stadt zurückzusehen.
Aus dem hohlen finsteren Tor
Dringt ein buntes Gewimmel hervor.
Jeder sonnt sich heute so gern;
Sie feiern die Auferstehung des Herrn.

Es war der Oberbürgermeister von Bonn, *Leopold Kaufmann*, der auf diese Weise seinen Kindern die Dichtung Goethes nahebrachte. Sproß eines

vielseitig gebildeten rheinischen Beamtenpatriziats (geboren 1821, gestorben 1898), hatte er ein wohlgepflegtes geistiges Erbe von Kulturgütern übernommen. Ihm wie seiner Gattin, der aus Köln stammenden Elise Michels, galten schöngeistige Freude nicht bloß als heiterer Zeitvertreib, sondern als Bereicherung edler Menschlichkeit. Sie verstanden es auch, die Lebenswerte von Kunst und Literatur der Erziehung dienstbar zu machen. Mit kindlicher Dankbarkeit hat, über sechzigjährig, der Älteste von zehn Geschwistern, Dr. iur. et med. h. c. Paul Kaufmann, Wirkl. Geh. Oberregierungsrat, Präsident des Reichsversicherungsamts, in seinen Jugenderinnerungen[1] gerade auch der ästhetischen Kultur gedacht, die im Vaterhause herrschte.

Albrecht Dürer stand im Mittelpunkt der Interessen des Vaters, der in eifriger Sammeltätigkeit eine Reihe Dürerscher Holzschnitte in seinen Besitz zu bringen wußte. Eine Frucht dieser Liebe war ein Lebensbild des Nürnberger Meisters. Zahlreiche Düsseldorfer Maler, besonders die Vertreter der religiösen Gruppe, verkehrten in der Kaufmannschen Familie. Gemälde und Zeichnungen von Ernst Deger und seinen Freunden schmückten die Wohnung; Stiche nach Werken der Düsseldorfer Schule trugen ihre romantische Stimmung in die empfänglichen Gemüter. Früh schon freuten sich die Kinder an den Zeichnungen Schnorrs zum Nibelungenlied, an Rethels „Totentanz", an den Bilderbüchern Ludwig Richters. Dieser Kunstgenuß spielte sich nicht in flüchtigen Eindrücken ab, sondern war an liebgewordene, wohlbehütete Stücke des Vaterhauses geknüpft und wurde deshalb zu einer „Wegzehrung bis ins hohe Alter".

Über Christoph von Schmids Jugendschriften, Grimms Märchen, Campes Robinson Crusoe, die Erzählungen von Conscience, Scott, Hebel und Hauff wurde die Jugend bedächtig zu den Meistern geleitet. Goethe war dem Vater eine „Fundgrube höchster Lebensweisheit". Bereitete er eine größere schriftliche Arbeit vor, so vertiefte er sich in Goethes Prosaschriften. Seine „Bilder aus dem Rheinland", eine Reihe kulturgeschichtlicher Aufsätze, sind geprägt vom Adel und der Klarheit der Sprache Goethes. Mit väterlicher Klugheit geboten, förderten und befruchteten Goethes Dichtungen die Entwicklung der Kinder. Von Schiller hörten sie viel schon deshalb, weil Ernst von Schiller, der zweite Sohn des Dichters, ein Freund des Großvaters Franz Kaufmann, in die Familie hineingeheiratet hatte. Durch ihn waren mehrere handschriftliche Stücke aus Schillers „Demetrius" in den Besitz der Kaufmannschen Familie gekommen. Die Gräber Charlotte von Schillers († 1826) und Ernsts († 1841) auf dem Bonner Friedhof fanden in Leopold Kaufmann einen pietätvollen Schützer. — Auch die Romantiker, vor allem Brentano, Eichendorff und Uhland, standen den Eltern nahe. Hoch in Ehren war Adalbert Stifter, dessen Eigenart so recht der geistigen Strömung der Kaufmannschen Familie entsprach, mit heiterem, gelassenem Wirken die Bewunderung des Schönen zu verbinden. Berthold Auerbach frischte gern mit Leopold Kaufmann Erinnerungen aus der Studienzeit auf. Der älteste Sohn

---

[1] Aus rheinischen Jugendtagen. Berlin, Georg Stilke. Erste Auflage 1918, zweite, vermehrte Auflage 1920, Volksausgabe 1921.

Julias, der Schwester Leopolds, Hermann Hüffer, selbst ein großer Freund schöner Literatur, führte Michael Bernays, den späteren Münchner Literaturprofessor, ein, dessen Talent vorzulesen und vorzutragen Eltern und Kindern manchen ästhetischen Genuß verschaffte.

Zu den liebsten Erinnerungen zählt Paul Kaufmann die musikalischen Anregungen des Elternhauses. Mit der Mutter sangen die Kinder schon früh Volkslieder. Ein Lied vom „Kleinen Jakob", einem Hirtenknaben, den Eltern und Geschwister vergeblich suchten, weil ihn der Elfenkönig in sein unterirdisches Schloß gelockt hatte, rührte die junge Schar immer zu Tränen. Später wurde auch Kammermusik getrieben. Neben Bach, Beethoven, Mozart und Haydn waren die Romantiker Weber, Schubert, Mendelssohn und Schumann besonders beliebt. Der Vater trug gern als Jäger verkleidet, die Büchse im Arm die Arie des Max aus dem „Freischütz" vor. —

Es ist so bezeichnend, daß die letzte Niederschrift von der Hand Leopold Kaufmanns, die von den Kindern nach seinem Tode gefunden wurde, die Uhlandschen Verse waren:

O Sonn', o ihr Berge drüben,
O Feld und o grüner Wald,
Wie seid ihr so jung geblieben,
Und ich bin worden so alt.

Die ästhetische Kultur der Kaufmannschen Familie war vertieft durch religiöse. Leopold Kaufmann, der unter dem Einfluß seiner Gattin von liberalisierenden Anschauungen den Weg zu kirchlicher Gesinnung zurückgefunden, hat bekanntlich im Kulturkampf das Bürgermeisteramt seiner Überzeugung zum Opfer gebracht. Welche Bedeutung hatte das Kirchenjahr im Leben der Familie Kaufmann! Man lese nur den Abschnitt „Aus dem festlichen Kirchenjahr", wo der Glanz der religiösen Feiertage sich in den bald ehrfürchtigen, bald schelmischen Kinderaugen spiegelt. Die „rheinischen Jugendtage" sind drum nicht nur sonnige Erinnerungen an ein Familienleben in der „leiser bewegten, früheren Blütezeit rheinischer Kultur", sie sind auch ein köstlicher Beitrag zum Wiederaufbau Deutschlands, dessen Grundlage ein hochwertiges Familienleben sein muß.

Sigmund Stang S. J.



Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau.

Eingesandte Schriften

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

pelman, N., Tractatus de Missis de Requiem et Votivis. gr. 8° (50 S.) Monster (Holland) 1922. *fl.* 0,60

us Vergangenheit und Gegenwart. kl. 8° Kevelaer, Butzon & Bercker. *M* 9.—; geb. 15.—

119. Bd.: J. Schoppmann, Der schwarze Giel. (96 S.)

120. Bd.: L. Schlesinger, Das Opfer ihrer Liebe. (96 S.)

121. Bd.: A. v. Krane, Der Flug Adams. (94 S.)

us Zeit und Leben. kl. 8° Regensburg 1921 u. 1922, Kösel & Pustet.

1. Bd.: O. Hättenschwiller, Die seligste Jungfrau und Gottesmutter. (134 S.) *M* 4.20

2. Bd.: O. Hättenschwiller, Ich bin der Herr, dein Gott. (110 S.) *M* 15.—

aumstark, A., Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Fol. 8° (XVI u. 378 S.) Bonn 1922, Marcus & Weber. *M* 150.—; geb. *M* 190.—

ernhart, J., Die philosophische Mystik des Mittelalters. [Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. 14. Bd.] 8° (292 S.) München 1922, Reinhardt. *M* 40.—

ürger, G., Die Weissagungen des sel. Bruders Hermann v. Lehnin um das Jahr 1300 und Markgraf Otto VI. von Brandenburg. 8° (116 S.) Regensburg 1922, Manz. *M* 12.—

runner, K., Der „Aufruf". Unpolitische Blätter — Für aufrechte Kritik. 8° Berlin-Lichterfelde 1922, Drei Lichter-Verlag.

1. Heft. 2. Aufl. (48 S.) *M* 5.—

2. Heft. (48 S.) *M* 6.—

hausz, O., S. J., Idole des zwanzigsten Jahrhunderts. Religiös-wissenschaftliche Vorträge. 4. Aufl. gr. 8° (198 S.) Cöln 1921, Bachem. *M* 30.—; geb. *M* 40.—

menius-Schriften zur Geistesgeschichte. 8° Berlin 1921, Unger.

I. Heft: A. Reimann, Sebastian Frank als Geschichtsphilosoph. (102 S.) *M* 20.—

II. Heft: P. Deussen, Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie. 2. Aufl. (42 S.) *M* 8.—

III. Heft: E. Diestel, Der Teufel als Sinnbild des Bösen im Kirchenglauben, in den Hexenprozessen und als Bundesgenosse der Freimaurer. (46 S.) *M* 10.—

eneffe, A., S. J., Kant und die katholische Wahrheit. 8° (XII u. 200 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 46.—; geb. *M* 58.—

essauer, Fr., Auslandsrätsel. Amerikanische und spanische Reisebriefe. 8° (X u. 184 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet. *M* 42.—; geb. *M* 55.—

orm, T., G. Heymans' psychischer Monismus mit besonderer Berücksichtigung des Leib-Seele-Problems. gr. 8° (96 S.) Tübingen 1922, Osiander.

Eberle, A., Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. [Freiburger theol. Studien. Hrsg. von G. Hoberg. 27. Hft.] gr. 8° (XII u. 140 S.) Freiburg 1921, Herder. *M* 36.—

Ehard, H., Die Auseinandersetzung zwischen dem Freistaate Bayern und dem Hause Wittelsbach. [Politische Zeitfragen. 3. Hft.] 8° (34 S.) München 1922, Pfeiffer. *M* 7.—

Erdey, Fr., Das Problem der Liebe. gr. 8° (92 S.) Kalocsa 1922, Árpád-Druckerei.

Eymard, P. J., Geheiligt werde dein Name! Nach P. J. Eymard von K. J. Schall-Rossi. 5.—9. Tausend. kl. 12° (VIII u. 90 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 10.—; geb. *M* 20.—

Färber, W., Jesus, der Kinderfreund. Illustriertes Gebetbüchlein für Kinder. 4. Aufl. 32° (VI u. 98 S.) Freiburg 1922, Herder. Geb. *M* 12.—

Galbiati, G., Zur Persönlichkeit Pius' XI. Sonderabdrücke aus der K. V. 8° (24 S.) Köln 1922, Kölnische Volkszeitung.

Gedanke, Der katholische. kl. 8° München 1922, Theatiner-Verlag.

I. Bd.: A. Rademacher, Die Gottsehnsucht der Seele. (124 S.) *M* 28.—

II. Bd.: M. Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. (66 S.) *M* 20.—

Gerstner, H., Die Handschriftendeutung. Ein methodischer Lehrgang. 8° (84 S.) Stuttgart 1922, Franckh. *M* 22.50; geb. *M* 34.—

Gredt, J., O. S. B., Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Vol. II: Metaphysica. Ethica. gr. 8° (XVI u. 394 S.) Freiburg 1922, Herder. I/II vollständig. *M* 200.—; geb. *M* 250.—

Haggeney, K., S. J., Im Heerbann des Priesterkönigs. 6. Tl.: Ehret Gott und seine Heiligen. 3. u. 4. Aufl. 12° (VIII u. 424 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 74.—; geb. *M* 85.—

Heimsoeth, H., Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. gr. 8° (344 S.) Berlin 1922, Stilke. *M* 100.—

Herders Konversations-Lexikon. 3. Aufl. II. Erg.-Bd., 1. Hälfte: A bis K. Lex.-8° (928 Sp.) Freiburg 1921, Herder. Geb. *M* 250.— u. *M* 350.—

Hessen, J., Hegels Trinitätslehre. [Freiburger theolog. Studien. Hrsg. von G. Hoberg. 26. Hft.] gr. 8° (VIII u. 46 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 30.—

Hörtnagl, H., Bausteine zu einer Grammatik der Bildsprache. gr. 8° (X u. 208 S.) Innsbruck 1922, Wagner. *M* 60.—

Hupfeld, R., Graf Hermann Keyserling. Ein Vortrag. gr. 8° (48 S.) Bonn 1922, Cohen. *M* 16.—

Jammes, Fr., Der Pfarrer von Ozeron. Roman. 8° (240 S.) München 1921, Drei Masken-Verlag. Geb. *M* 32.—

Joerger, K., Caritasbuch. Ein Leitfaden für die Caritasarbeit. 2.—3. Aufl. kl. 8° (390 S.) Freiburg 1922, Caritas-Verlag. *M* 26.—; geb. *M* 30.—

Kirchliches Handbuch. Hrsg. von H. A. Krose S. J. X. Bd.: 1921—1922. gr. 8° (XX u. 344 S.) Freiburg 1922, Herder. Geb. *M* 100.—

Krebs, L., Vinz. Ed. Milde und die Seelsorge in Strafhäusern. [Theol. Studien der Österr. Leo-Gesellschaft. Hrsg. von J. Döller u. Th. Innitzer. 25.] gr. 8° (178 S.) Wien 1922, Herold.

Lill, G., Max Heilmeier. Ein deutscher Bildhauer. [Moderne Meister christlicher Kunst. II. Bd.] Mit 93 Bildern. Fol. 8° (76 S.) München 1922, Parcus & Co. *M* 60.—

Lippl, J., Der Islam. kl. 8° (100 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet. Geb. *M* 22.—

Liturgische Volksbüchlein. Hrsg. von der Abtei Maria Laach. kl. 12° Freiburg 1922, Herder.
I. Die Taufe. (IV u. 16 S.) Kart. *M* 5.—
II. Die Ehe. (IV u. 40 S.) Kart. *M* 8.—
III. Versehbüchlein. Die liturgischen Gebete am Krankenbett. (IV u. 24 S.) Kart. *M* 7.—

Maertin, K., Opfere! Gedichte. 8° (80 S.) Berlin 1922, Concordia, Deutsche Verlagsanstalt. *M* 15.—; geb. *M* 25.—

Mayer, H., Die Helferin des Kinderfreundes. Ein Büchlein für Mütter und zur Laienhilfe bei der religiösen Unterweisung der Kinder. gr. 8° (32 S.) Regensburg 1921, Habbel.

Meschler, M., S. J., Aszese und Mystik. 3. u. 4. Aufl. [Gesammelte kleinere Schriften. 6. Hft.] 8° (XII u. 184 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 54.—; geb. *M* 66.—

— **Das Leben unseres Herrn Jesu Christi, des Sohnes Gottes,** in Betrachtungen. 12. u. 13. Aufl. 2 Bde. 8° (XXXII u. 1240 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 164.—; geb. *M* 200.—

— **Seelenschmuck zum göttlichen Gastmahl.** Die Lehre vom heiligsten Altarssakrament in Gebeten zur öfteren Kommunion. Mit 1 Titelbild. 8. u. 9. Aufl. Schmal 24° (XII u. 246 S.) Freiburg 1922, Herder. Geb. *M* 23.— und höher.

Minges, P., O. F. M., Compendium Theologiae Dogmaticae Specialis. Pars posterior. gr. 8° (VIII u. 350 S.) Regensburg 1922, Kösel & Pustet. *M* 80.—; geb. *M* 110.—

Müller, J. B., S. J., Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums. Nach den neuen Rubriken und Gebeten. 6. u. 7. Aufl. 12° (XVI u. 290 S.; 2 Tabellen) Freiburg 1922, Herder. *M* 82.—; geb. *M* 100.—

Newman, J. H. Kard., Christentum. Ein Aufbau. Aus seinen Werken zusammengestellt und eingeleitet von E. Przywara S. J. Übertragungen von O. Karrer S. J. IV. Bdchen.: Einführung in Newmans Wesen und Werk. 8° (VIII u. 112 S.; 2 Bilder) Freiburg 1922, Herder. *M* 52.—; geb. *M* 65.—

Noppel, C., S. J., Die katholische Jungmännerbewegung. [Schriften zur katholischen Gemeinschaftsarbeit. 2. Hft.] 8° (50 S.) München 1922, Kolpingia. *M* 10.—

Pichler, W., Katechesen für die Unterstufen der Volksschule. 3. Bdchen., 2. Lfg. 1. u. 2. Aufl. gr. 8° Wien 1922, Volksbund-Verlag. *M* 84.—

Poliska, J., C. SS. R., Die Arche Noes als Vorbil[d] der allerseligsten Jungfrau Maria. gr. 8° (218 S[.)] Graz 1922, Styria. *M* 60.—

Rachfahl, F., Bismarcks Englische Bündni[s]politik. 8° (28 S.) Freiburg 1922, Fishe[r]. *M* 20.—

Rechberg, A., Was kostet der Friedensvertra[g] die Entente? 8° (162 S.) München 192[.] Verlag für Kulturpolitik. *M* 3.50

Reimmichl, Stille und laute Wasser. Geschichten a[us] den Bergen. 12° (192 S.) Innsbruck, Tyroli[a]. Geb. *M* 30.—

Richstätter, K., S. J., Grundgedanken der Herz-Jes[u]-Predigt. 8° (50 S.) Regensburg 1922, Kö[sel] u. Pustet. *M* 12.—

— **Jesuitenmission und Pfarrklerus.** 8° (90 S[.)] Regensburg 1922, Kösel & Pustet. *M* 16.—

Rothe, K., Auf dem Heimwege. Beiträge zur Seele[n]kunde und Seelenpflege unserer suchenden Ze[it]genossen. 8° (78 S.) Paderborn 1921, Bo[ni]fatius-Druckerei.

Rötzer, J. B., Die S. T.-Adventisten und der Fe[ind] des Christentums. 8° (54 S.) München 192[.] Tyrolia. *M* 11.—

Sasse, R., O. F. M., Am Herzen Jesu. Zehn Pr[e]digten über das Gebet: „Seele Christi, heili[ge] mich!" 8° (78 S.) Wiesbaden 1921, Rau[ch]. *M* 15.—

Schmitt, J., S. J., „Weiter empor." Aloysianis[che] Sonntage. 24° (96 S.) Kevelaer 1922, Butz[on] u. Bercker.

Schoepfer, A., Emanuel. Gott mit uns. Ein Mah[n-] und Trostwort in diesen Tagen der Not. kl. [8°] (150 S.) Innsbruck 1922, Tyrolia. *M* 55.-[;] geb. *M* 65.—

Schramm, A., Schreib- und Buchwesen einst und je[tzt]. 8° (50 S. u. 96 Tafeln) Leipzig 1922, Qu[elle] u. Meyer. Geb. *M* 26.—

Schriften zur deutschen Politik. 8° Freiburg 19[22,] Herder.
1. u. 2. Heft: G. Schreiber, Deutsche Kult[ur]politik und der Katholizismus. (VIII u. 108 [S.)] *M* 33.—; geb. *M* 44.—
3. Heft: J. Mausbach, Religionsunterricht u[nd] Kirche. (IV u. 48 S.) *M* 17.—

v. Schwartz, A., Die Zukunft der Deutschen in [Un]garn. kl. 8° (48 S.) Ödenburg 1922, Rött[ig-] Romwalter. *K* 60.—

Selz, O., Oswald Spengler und die intuit[ive] Methode in der Geschichtsforschung. [Ein] Vortrag. gr. 8° (30 S.) Bonn 1922, Coh[en]. *M* 12.—

v. Siebeneichen, H., Der Führer vor die Fr[ont!] Katholischer Kampfruf der Jugend in der Poli[tik.] gr. 8° (32 S.) Mergentheim 1922, Ohlin[ger]. *M* 4.70

Sickenberger, J., Die beiden Briefe des heilig[en] Apostels Paulus an die Korinther und sein Br[ief] an die Römer. 2. Aufl. [Die heilige Schrift [des] Neuen Testamentes. IV. Bd.] Lex.-8° (XII [u.] 292 S.) Bonn 1921, Hanstein. *M* 15.—

Spillmann, J., S. J., A Victim to the Seal of C[on]fession. 11. Ed. 8° (324 S.) London 19[..] B. Herder & Co.

Steffen, Fr., Deutschnationale Volkspartei. Christentum. Katholizismus. gr. 8° (104 S.) Berlin 1922, Verlag: Deutsche Zentrumspartei.

Stoeckle, A., S. J., **Unsere Kinder.** Gedanken und Ratschläge für christliche Eltern und Erzieher. 12° (62 S.) Mergentheim 1922, Ohlinger. *M* 3.60

Thibaut, P. E., **Bij het derde Berchmans-Eeuwgetij.** Tentoonstelling, Ikonographie, Bibliographie. 8° (158 S.) Leuven 1922, Vlaamsche Drukkerij.

Unseren Gefallenen. Ein Gedenkbuch für die Gefallenen des erzbischöflichen Priesterseminars und Lyzeums zu Bamberg. 8° (108 S.) Bamberg 1922, Bamberger Volksblatt.

Väth, A., S. J., **Unter dem Kreuzesbanner.** Die ehrw. Mutter M. Theresia Haze und ihre Stiftung. 8° (XII u. 278 S.) Düsseldorf 1922, Schwann. *M* 60.—; geb. *M* 70.—

Vierteljahreshefte des Bühnen-Volksbundes. Heft 5/6, April: Theater-Politik. gr. 8° (110 S.) Frankfurt 1922, Patmosverlag. *M* 24.—

Zelter, R., **Über den Kämpfen.** Zeitgedichte. 5. Aufl. 8° (114 S.) Luxemburg 1922, Worré.

Wenger, L., **Das Deutschtum in Kärnten.** [Das Grenz- u. Auslandsdeutschtum. Hrsg. von A. Nawiasky. 2. Hft.] 8° (36 S.) München 1922, Pfeiffer & Co. *M* 10.—

Weule, **Chemische Technologie der Naturvölker.** 8° (84 S.) Stuttgart 1922, Franckh. *M* 18.50; geb. *M* 30.—

Witte, R., **Friedhof und Denkmal.** Halbmonatsschrift. I. Jahrg. Heft 1/2. Fol. 8° (8 S.) Dresden 1922, Stenge & Co. Vierteljährl. *M* 40.—

Wittich u. Seppelt, **Breslauer Studien zur historischen Theologie.** gr. 8° Breslau 1922, Aderholz.
I. Bd.: Wittich, Des hl. Basilius d. Gr. Geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz zu Dazimon 374/5. (VIII u. 90 S.) *M* 30.—
II. Bd.: B. Altaner, Der hl. Dominikus. Untersuchungen und Texte. (XVI u. 266 S.) *M* 70.—

Wolpert, L., **In der Apostelschule.** Lesungen im Anschluß an die Sonntagsepisteln. 8° (VIII u. 292 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 53.—; geb. *M* 65.—

v. Wrochem, A., **Die Kolonisation der Rheinlande durch Frankreich.** 8° (114 S.) Berlin 1922, Engelmann.

Zu den Verlagspreisen kommen die geltenden Teuerungszuschläge. — Preisänderung vorbehalten.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Kirche und Sozialdemokratie nach der Revolution.

Heinrich Cunow stellt in seiner Zeitschrift „Die neue Zeit" den Görlitzer Parteitag der Sozialdemokratie 1921 den Tagen von Gotha und Erfurt gleich. „Wie einst der Gothaer Einigungskongreß und sechzehn Jahre später der Erfurter Parteitag neue Entwicklungsphasen der sozialistischen Arbeiterbewegung einleiteten, der erste, indem er die Lassalleaner mit den Eisenachern vereinigte, der zweite, indem er die während der Periode des Sozialistengesetzes innerhalb der Partei gereifte marxistische Auffassung des geschichtlichen Entwicklungsverlaufs im Erfurter Programm zur Geltung brachte, so leitet auch der Görlitzer Parteitag einen neuen Geschichtsabschnitt der sozialdemokratischen Bewegung ein. Er zeigt, daß endlich die deutsche Sozialdemokratie gewillt ist, aus den Erfahrungen während des Weltkrieges und der diesem folgenden Revolutionszeit das politische Fazit zu ziehen, die alten, überlebten Traditionen und Parteiformeln einer früheren Werdeperiode hinter sich zu lassen, sich realpolitisch neu zu orientieren und — in neue Bewegungsbahnen einzulenken." [40. Jahrgang, I. Band, Nr. 2.]

Zweifelsohne liegt diesem Führerwort ein großes Maß Berechtigung zugrunde. Was Kassel noch 1920 abgelehnt hatte, gab Görlitz: Die Freiheit, in den Volksvertretungen Koalitionen bis weit nach rechts einzugehen. Was uns hier interessiert, ist jedoch nicht die Parlamentspolitik. Wir wollen uns vielmehr der Frage zuwenden, wieweit Görlitz und die durch diese Tagung gekennzeichnete Periode auch eine Änderung der Sozialdemokratie — um diese handelt es sich hier für uns nur — in der Haltung zu Religion und Kirche bedeutet. Ist eine Änderung festzustellen und ist diese nur „realpolitisch" oder auch grundsätzlich?

I.

Eine gewisse neue Einstellung läßt sich nicht verkennen. Dies gilt schon bei der Stellungnahme zu den das Verhältnis zur Kirche mitbestimmenden Grundproblemen des Sozialismus. Wir streifen hier nur kurz einige der wichtigsten.

Heiß umstritten war in den der Görlitzer Tagung vorangehenden Gutachten und Entwürfen und ihren Debatten besonders die Frage des Klassenkampfes. Es waren Bestrebungen da, dies Wort überhaupt aus dem neuen Programm auszumerzen. Cunow erklärte, daß das Klassenkampfproblem für die Partei eine „ganz andere Gestalt gewonnen hat, als es einst vor fünfzig, vierzig oder selbst noch vor dreißig Jahren hatte". Marx habe sich mit seiner im Kommunistischen Manifest gegebenen Auffassung des Klassenkampfes getäuscht; aus der Vorhersage der zwei großen Lager Bourgeoisie und Proletariat sei nichts geworden. Die Partei umschließe heute die verschiedensten Stände. „Ist unsere Partei aber keine bloße Klassenpartei mehr, sondern ein Gemisch verschiedener Klassen, so kann sie auch nicht mehr im früheren Sinne Klassenkampfpolitik, keine einseitige Interessenpolitik im Dienste der Arbeiterklasse treiben; sie muß notwendig einen Ausgleich zwischen den Interessen der verschiedenen in ihr vertretenen Klassenteile suchen. . . . doch schließlich, wenn das Wort durchaus in das Programm hinein soll, mag es schließlich drin bleiben." (Neue Zeit, 39. Jahrg., II 487 f.) Es ist für Cunow ein Fossil. Uns aber ist es ein Zeichen, daß selbst die Massen der Führer den Spitzen noch nicht zu folgen vermochten. Denn das Wort mußte bleiben. Dafür sucht Friedrich Stampfer, dessen Entwurf der endgültigen Fassung des Programms hauptsächlich zugrunde gelegt wurde, der auf den Klassenkampf bezüglichen Programmstelle eine möglichst harmlose Deutung zu geben. Die Stelle lautet: „Sie (die kapitalistische Wirtschaft) hat damit den Klassenkampf für die Befreiung des Proletariats zur geschichtlichen Notwendigkeit und zur sittlichen Forderung gemacht." Was Cunow als etwas Überlebtes, sachlich Unmögliches ansieht, erklärt Stampfer für eine sittliche Forderung! Beide berufen sich auf Marx. Wir wollen diesen Erbschaftsstreit nicht entscheiden. Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß auch die Programmschrift sich jenes Klassenkampfbegriffes schämt, wie er zweifellos in den breiten Massen, bis hoch hinauf in Führerkreise, noch lebt. Stampfer sucht den Klassenkampf zu seiner Entschuldigung in eine reine Notwehrhandlung einzudämmen und dies mit dem alten, aber tatsächlich kraftlosen Zitat des Proletarierliedes zu erhärten: „Nicht predigen wir Haß den Reichen, nur gleiches Recht für jedermann." (Friedrich Stampfer, Das Görlitzer Programm, Berlin 1922, 13.) Er vermeidet es aber wie Cunow, mit offenem Visier anzuerkennen, daß Ausgleich der Interessen das Ziel sein muß.

Ein ähnliches Schwanken zwischen den Forderungen der Realpolitik und der Stimmung der Wähler zeigt auch die Behandlung des Sozialisierungsproblems. Hierzu bemerkt Stampfer: „Zweierlei vermeidet das Programm: Es gebraucht in seinem allgemeinen theoretischen Teil nicht das Wort ‚Sozialisierung' und es gibt keine Einzelrezepte für die Verwandlung der gegebenen kapitalistischen Gesellschaft in eine vollständig sozialistische . . . Die Sozialdemokratische Partei will tatsächlich das, was zumeist unter dem Wort ‚Sozialisierung' verstanden wird, aber das Programm vermeidet dieses Wort wegen seiner Vieldeutigkeit." (S. 32 f.) Als Ziel stellt Stampfer einen Zustand auf, „in dem es keinen Kapitalismus, keinen Privatbesitz an Produktionsmitteln, die von andern als ihren Eigentümern benutzt werden (!), mehr geben wird. Grund und Boden, Baulichkeiten, Fabriken, Warenhäuser, Banken werden Eigentum des ganzen im demokratischen Staat organisierten Volkes sein. Wie weit dieses seine Eigentumsrechte direkt ausüben oder an einzelne sowie an freiwillig gebildete Gemeinschaften übertragen wird, bleibt eine später zu lösende Frage der Zweckmäßigkeit" (S. 28). Auch hier wieder Klauseln über Klauseln.

Selbst gegenüber der Revolution kann man bei gutem Willen eine verblümte Ablehnung aus Stampfers Schrift herauslesen. Zwar „die Sozialdemokratische Partei Deutschlands . . . betrachtet die demokratische Republik als die durch die geschichtliche Entwicklung unwiderruflich gegebene Staatsform, jeden Angriff auf sie als ein Attentat auf die Lebensrechte des Volkes" (Programm). Ihre Anhänger sollen bereit sein, die Republik mit ihren Leibern zu decken. Aber: „Solange diese Staatsform in Deutschland noch nicht bestand, war nur die parlamentarische Demokratie, nicht die Republik, ihre programmatisch festgelegte Forderung. Das Erfurter Programm spricht nicht von der Republik. Verlief die politische Entwicklung ohne gewaltsame Erschütterungen, so war die Partei nicht gewillt, blutige Kämpfe zu entfesseln, um etwa zurückgebliebene, politisch verhältnismäßig unschädliche Reste der Monarchie zu beseitigen" (Stampfer S. 27).

Eindeutiger schon klingt der Programmsatz: Oberstes Erziehungsrecht der Volksgemeinschaft. Stampfer gibt zwar auch hier eine milde Deutung: „Nicht nur die Eltern, nicht eine bestimmte engere Gemeinschaft sind daran interessiert, was aus einem heranwachsenden Menschenkinde wird, die ganze Volksgemeinschaft ist es." Aber die Erklärung ähnlicher Forderungen durch den sozialistischen Schulmann Dr. Richard Lohmann lautet doch etwas anders. Für ihn ergibt sich die Forderung, „daß

die Familie nicht von sich aus den Anspruch auf die Erziehung erheben kann, daß vielmehr der Teil des Erziehungswerkes, der ihr zugewiesen werden soll und kann, nunmehr von den Interessen der Allgemeinheit aus bestimmt und begrenzt werden muß. . . . Hier genügt zunächst die prinzipielle Feststellung, daß schon heute . . . alle Erziehung Aufgabe der Gemeinschaft ist und daß der Familie ihr Anteil an der Erziehung nicht kraft eigenen Rechtes, sondern auf Grund eines Mandats der Allgemeinheit übertragen wird" (Das Schulprogramm der Sozialdemokratie, Berlin 1921, 28—31).

Wir sehen, daß im gleichen Maße, wie die sozialen und wirtschaftlichen Grundsätze der Sozialdemokratie sich dehnen, erweichen und nach realpolitischer Verwendbarkeit streben, die kulturpolitischen an Festigkeit und Starrheit noch gewinnen. Müssen schon die ersteren noch eine bedeutende Strecke Weges zurücklegen, zugleich an Allgemeingültigkeit gewinnen, soll man in ihnen ein gewisses Entgegenkommen gegenüber den Grundsätzen christlicher Gesellschaftslehre erblicken können, so reißen die kulturpolitischen Thesen mit der „Forderung nach der weltlichen Einheitsschule" (Stampfer S. 52) eine unüberbrückbare Kluft zwischen Sozialdemokratie und katholischer Kirche erneut auf. Gerade mit dieser letzten Forderung reiht sich auch der sonst so vorsichtige und geflissentlich vermittelnde Stampfer in die Reihe der Unversöhnlichen ein.

Ungenügend trotz scheinbaren Entgegenkommens in der Form ist aber vor allem auch die Fassung und Erklärung des Programms bezüglich der Religion selbst: „Religion ist Privatsache, Sache innerer Überzeugung, nicht Parteisache, nicht Staatssache: Trennung von Staat und Kirche". Klug sucht das Programm durch die völlige Ausschaltung auch der Partei die Ablehnung der Religion als Staatssache schmackhaft zu machen. Aber abgesehen davon, daß Stampfer die Staatssache nur im Sinne staatlichen Zwanges zur Religion bzw. Religionsgemeinschaft auffaßt, statt im Sinne positiver Betätigung, folgt daraus, daß Religion zunächst Sache innerer Überzeugung ist, ebensowenig, daß sie im staatlichen und überhaupt öffentlichen Leben zu schweigen habe, wie dies für die Sozialdemokratie selbst folgt, die doch auch Sache innerer Überzeugung sein soll. Man könnte dann ja auch der Kirche keinen Vorwurf daraus machen, daß sie den Krieg nicht verhindert oder früher beendet habe, wie dies gerade von sozialistischer Seite aus geschieht.

Wieweit vom neuen Programm im allgemeinen der Satz Stampfers gelten kann: „Diese Grundsätze enthalten nichts Religionsfeindliches",

haben wir am Beispiel vom Klassenkampf, Sozialisierung und vor allem Schulgesetz gesehen. Wenn Stampfer auf die Frage „ob ein gläubiger Christ Sozialdemokrat sein kann“, antwortet: „Ja, das kann er, und eigentlich müßte er es sogar sein!“ so stehen dem zunächst die schon erwähnten Programmpunkte entgegen. Und Stampfer sagt mit guter Selbstbescheidung: „Indes sind wir kompetente Ausleger nur der sozialdemokratischen Grundsätze, nicht der christlichen Bekenntnisse.“ Damit gibt er selbst zu, daß wohl das Christentum, „wie er es versteht“, mit seiner Partei vereinbar ist, daß aber eine kompetente Auslegung der christlichen Grundsätze doch zu andern Resultaten führen kann. Wir werden später noch zeigen, daß auch heute unter seinen eigenen Parteifreunden sich genug finden, die bezüglich des innern Gegensatzes von Christentum und Sozialismus anderer Meinung sind, zumal soweit sie sich klar darüber sind, daß auch die Religion nicht eine Gefühlssache für uns ist, sondern ein geschlossenes Denksystem, das seine unerbittlichen logischen Folgerungen und Forderungen stellt.

II.

Zuerst wollen wir uns jedoch in Kürze der andern Feststellung Stampfers zuwenden: „daß dort (auf der kirchlichen Seite) die Meinung, ein Christ müsse ein Feind der Sozialdemokratischen Partei sein, ständig an Boden verliert und viel häufiger als früher die Meinung vertreten wird: zwischen Christentum und Sozialismus bestehe nicht nur kein Gegensatz, sondern vielmehr eine Gemeinsamkeit der sittlichen Grundeinstellung. Die Möglichkeit, daß ein Christ Sozialdemokrat sein könne, wird von sozialdemokratischer Seite bejaht, auf der andern Seite wird sie zum mindesten nicht allgemein verneint“.

Prüfen wir zunächst diese angedeutete Annäherung der kirchlichen Seite an der Hand einiger Schriften und Erlasse der drei letzten Jahre. In protestantischen Kreisen hatten sich allerdings einige Gruppen gebildet, die unmittelbar, nicht nur mit dem Sozialismus, sondern auch auf seinem Boden Fühlung suchten. Einige Geistliche traten offen auf die Seite der Sozialdemokratie als „Genossen“. Hier und dort, so in Teilen Großberlins bildete sich selbst „ein Bund religiöser Sozialisten“. Bei den Kirchenwahlen im Januar 1921 wurde in Neukölln sogar eine sozialistische Kandidatenliste aufgestellt. Allerdings war ihr kein irgendwie nennenswerter Erfolg beschieden. Auch andere kleine Gruppen können hier genannt werden, die offenkundig von ehrlichem Streben nach einem Aus-

weg aus der Welt des Materialismus für sich und die Volksmenge gedrängt werden, aber kaum weiter als zu einem wirren Suchen und Tasten kommen. Wir nennen die „Christlichen Revolutionäre“ und die „Neuwerk“-Bewegung (vgl. dazu Friedrich Niebergall, Evangelischer Sozialismus, Tübingen 1920, 151 f.). Niebergall betont dabei, wie sich besonders in dem radikaleren Flügel des Sozialismus Wege zu diesen Strömungen hinüberziehen[1].

Größere Bedeutung als diese besonders dem „Massensozialismus“ wesensfremden Versuche haben unstreitig die rastlosen Bemühungen, zu einer Synthese von Christentum und Sozialismus zu gelangen, die sich um D. Friedrich Siegmund-Schultze und seine Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost sammeln. Sein Weg ist ruhiger. Nüchtern tun sich ihm die Verhältnisse auf, zu nüchtern fast für sein heißes Sehnen nach der Wiedergewinnung des Volkes für Christus. Er klagt über das geringe Verständnis „bei denen, die sich bisher Sozialisten nannten“, und setzt sein ganzes Hoffen auf die Gewinnung des einzelnen und das Erwachen der Jugend. Aber auch Siegmund-Schultze kann — und das ist das Bezeichnende — mit dem heutigen Sozialismus nichts erhoffen, er will einen neuen: „Wir werden erleben, was ich überall in dieser neuen Jugend sehe, daß Christentum und Sozialismus ganz nahe aneinander rücken, nicht der Parteisozialismus, sondern ein neuer Sozialismus, der auf dem einen ruht, der unsere Seele befreit hat.“[2]

Neben diesen Bestrebungen bleiben aber die großen Ströme des „historischen (protestantischen) Christentums“ bis heute in voller Kraft, die Siegmund-Schultze an die drei Namen Stöcker, Friedrich Naumann und Göhre knüpft. Die erste Gruppe kam bald zur Parole „Kampf bis aufs Messer, die die Losung der Christlichsozialen geblieben ist“. Naumann ist bei seinem Versuch, „die Arbeiterschaft in einer der Sozialdemokratie nicht absolut entgegengesetzten neuen Partei zu organisieren“, gescheitert und zum

---

[1] Eine Einführung in den Gedankenkreis der Neuwerk-Bewegung gibt die Schrift: Junge Saat, Lebensbuch einer Jugendbewegung. gr. 8° (85 S.) Neuwerk-Verlag Schlüchtern, 1921. *M* 12.—

[2] Vgl. Friedrich Siegmund-Schultze, Sozialismus und Christentum. 8° (29 S.) Berlin 1919, Furche-Verlag, und Die deutsche Jugend und der Sozialismus. 8° (16 S.) Sollstedt b. Nordhausen 1921, Bund Deutscher Jugendvereine; Die soziale Botschaft des Christentums, für unsre Zeit dargestellt in Ansprachen von Männern und Frauen verschiedener Richtungen und Parteien, herausgegeben von F. Siegmund-Schultze. 8° (180 S.) Halle 1921, C. Ed. Müller.

Ergebnis gekommen, daß auch er sich einer mächtigeren politischen Partei anschließen und Sozialismus und Arbeiterschaft aufgeben müsse. — Die dritte Phase läßt sich schwer in einen Namen fassen: „Wenn wir Göhre nennen, so müssen wir hinzufügen, daß er, je mehr er Sozialdemokrat wurde, desto mehr nach eigener Aussage das Christentum von sich getan hat." (Sozialismus und Christentum 11—12.)

Immer wieder müssen auch die protestantischen Freunde einer Einigung von Christentum und Sozialismus die tiefe Kluft zwischen der Kirche und dem Sozialismus betonen, selbst bei denen, die sich sonst schon näher gekommen sind. Und trotzdem es „schon von den Spitzen der Berge aus herüber- und hinübergeht", klingt es doch wenig hoffnungsfroh, wenn Niebergall schreibt: „Das also soll die Art unseres christlichen Sozialismus sein: wir verzichten der Not gehorchend und dem eigenen Trieb darauf, ein Konkurrenzunternehmen zu dem katholischen und dem sozialdemokratischen Sozialismus zu errichten, und werfen uns darauf, durch Wort, Personen und Einrichtungen einen Beitrag zu einem neuen sozialen Geist zu leisten" (S. 162).

Ist schon im evangelischen Lager recht wenig davon zu erkennen, daß man den Sozialismus von heute, den Parteisozialismus, für vereinbar mit dem Christentum hält, so gilt dies in verstärktem Maße für die katholische Kirche. Unmittelbar nach der Revolution erschienen verschiedene Schriften, um erneut die Unvereinbarkeit des katholischen Glaubensinhalts mit der sozialistischen Lehre, wie sie damals galt und im Wesen nach dem Ausweis des Görlitzer Programms auch heute noch in Kraft ist, darzutun. Wir verweisen auf die knappen, klaren Ausführungen Viktor Cathreins „Sozialdemokratie und Christentum oder Darf ein Katholik Sozialdemokrat sein?" (30 S., Freiburg 1919, Herder) und das eingehende Werk „Sozialismus und Religion" von Dr. F. X. Kiefl[1].

In der scharfen Ablehnung und der Aufdeckung der Unterscheidungslehren trifft sich mit diesen Autoren unter ausdrücklichem Hinweis auf die politische Arbeitsgemeinschaft zwischen Katholiken und Sozialisten die Arbeit des Volksvereins für das katholische Deutschland in seinen Flugblättern und Veröffentlichungen.

---

[1] Sozialismus und Religion². 8° (VIII u. 135 S.) Regensburg 1920, Manz. Kiefl versucht nicht nur die Unvereinbarkeit der beiden Weltanschauungen herauszuarbeiten, sondern auch im psychologischen Eingehen auf die Arbeiterseele den Weg zur Gedankenwelt des Arbeiters zu finden, um ihn zurück auf die Höhen des Christentums zu führen.

Bekannt sind auch verschiedene bischöfliche Kundgebungen wie z. B. der Erlaß der niederrheinischen Bischöfe vom 8. Januar 1919 (vgl. Köln. Volkszeitung 1919, Nr. 31) und die Rede Kardinal Faulhabers auf dem Münchener Katholikentag am 26. Oktober 1919 über Religion und Kirche im öffentlichen Leben (vgl. Allgem. Rundschau 1919, Nr. 45). Alle kirchlichen Erlasse dieser Zeit betonen unabläſſig die tiefgehenden, grundsätzlichen, aus der innersten Überzeugung herauswachsenden Unterschiede zwischen den beiden Weltanschauungen, damit aber auch, wenn die Gegenseite ehrlich sein will, die Unvereinbarkeit der aus diesen herausgewachsenen politischen Formen.

Auch die letzten, so inhaltsschweren drei Jahre seit dem Erscheinen jener ersten Schriften und Erlasse haben hieran nichts geändert. Selbst diejenigen, die anfänglich glaubten durch Aufstellung und Verbreitung des Namens „Christlicher Sozialismus" eine schnellere Umstellung im Lager des „nicht christlichen Sozialismus" zu erreichen, haben ja schon durch diesen Zusatz betont, daß dem landläufigen Sozialismus wesentliche Bestandteile fehlen, bis er christlich und damit für Christen annehmbar werde. Und das allmähliche Zurückziehen des Ausdrucks Christlicher Sozialismus zeigt wohl, daß seine Freunde erkannt haben, daß auch mit diesem Wort die tiefen Unterschiede zwischen Christentum und dem Sozialismus von heute nicht behoben oder auch nur gemildert werden. Denn auch die Sozialisten von heute wollen wohl in ihrer Mehrheit einen Christen in ihre Reihen einlassen — die Berliner Unabhängigen die keine christlich-konfessionellen Stadtverordneten wollten, bilden doch eine Ausnahme — aber sie wollen nicht auch selbst christliche Sozialisten werden, am wenigsten ihren Sozialismus in einen christlichen verwandeln.

III.

Nachdem wir gesehen haben, daß die veränderte Stellungnahme der Kirchen sich auf ein Minimum zurückführen läßt, kommen wir somit zur Prüfung der Behauptung, daß von seiten der Sozialdemokraten kein Hindernis bestehe, alle gläubigen Christen aufzunehmen, ohne von ihrer inneren Überzeugung auch nur ein Jota aufzugeben. Wir wollen zuvor gerne feststellen, daß Stampfer die Achtung vor der religiösen Überzeugung anderer verlangt. Man darf ohne weiteres anerkennen, daß hierin in führenden Kreisen ernstes Streben nicht zu verkennen ist, wenn auch in ungezählten Werkstätten und Plätzen der Gesinnungsterror noch ungehindert weiterblüht.

Wir müssen die doppelte Frage stellen: Ist es wenigstens subjektiv ernst gemeint mit der verkündeten Vereinbarkeit von Sozialismus und Christentum? und ferner: Deckt sich der Begriff des Christen, wie er von den Sozialisten, die seine Vereinbarkeit behaupten, aufgestellt wird, überhaupt mit dem katholischen Christen?

Was die erste Frage betrifft, so gibt es zweifellos manche, die an die Vereinbarkeit beider Standpunkte ehrlich glauben. Sie sind besonders dort zu finden, wo man über Grundfragen und Grundsätze nicht viel nachdenkt, in der großen Schar der beiderseitigen Mitläufer. Für sie hat ja mit geradezu verblüffender Offenheit schon 1902 Karl Kautsky in der Einleitung seiner Schrift „Die Sozialdemokratie und die katholische Kirche" zugegeben, „daß es nicht unmöglich sei, gleichzeitig gläubiger Christ und Sozialdemokrat zu sein, das heißt, den Klassenkampf des Proletariats mitzukämpfen und nach Aufhebung der Klassen zu streben". Er hält es aber angesichts verschiedener Zuschriften „nicht für überflüssig, hier zu bemerken, daß ich die Vereinbarkeit des Christentums mit der Zugehörigkeit zur Sozialdemokratie als politischer Partei keineswegs dahin verstehe, als hielte ich es für möglich, vom christlichen Standpunkt aus zum vollen Verständnis des wissenschaftlichen Sozialismus zu gelangen.

„Die Annahme eines persönlichen Gottes (und ein unpersönlicher Gott ist ein leeres Wort) und einer persönlichen Unsterblichkeit ist unvereinbar mit dem heutigen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis im allgemeinen, von der der wissenschaftliche Sozialismus ein Teil ist, der sich nicht willkürlich vom Ganzen abtrennen läßt. Unvereinbar aber mit dem wissenschaftlichen Sozialismus im besondern ist die Idee eines Gottmenschen oder Übermenschen, dem es gegeben wäre, durch die Kraft seiner Persönlichkeit die Menschheit zu erlösen oder auf eine höhere Stufe des Daseins zu erheben." Die zweite, durchgesehene Auflage von 1919 ließ diese Einleitung ruhig stehen. Zynischer kann kaum gesagt werden, in wessen Diensten jene Katholiken stehen, die glauben, das sozialistische politische Bekenntnis mit ihrem religiösen katholischen vereinen zu können. Und daß man sich mit solchen Frondiensten dieser Katholiken gegen ihren eigenen Glauben nicht begnügt, sondern auch selbstverständlich versucht, sie dem „vollen Verständnis des wissenschaftlichen Sozialismus" empfänglicher zu machen, zum Abfall von ihrem Glauben zu bringen, bestätigt nicht nur stets neue Erfahrung. Eine recht gute Anweisung dazu gab z. B. unter dem schönen Titel „Mutterpflicht" Frieda Haller in dem Flugblatt „Die Wählerin, Blätter zum

Wahlkampf in Preußen" Nr. 1 vom 9. Januar 1921, das dem Hauptparteiblatt „Vorwärts" beilag. Sie bespricht die Möglichkeit, die Frau durch den Mann für den Sozialismus zu gewinnen, und schreibt:

„Mitunter fängt der Mann bei der politischen Aufklärung der Frau auch am falschen Ende an, und zwar bei der Religion, die nun mal bei Frauen ein heikles Thema ist. Er schimpft auf die Pfaffen und verspottet den Gottesglauben, und schon hat das Mißtrauen gegen den Sozialismus bei den Frauen Wurzel geschlagen. Je mehr der Mann auf die Gegner der Sozialdemokratie schimpft, desto weniger Verständnis wird die Frau für den Sozialismus haben. Die Männer sollen daher ruhig die Vorwürfe sparen und die Frauen erst mal in die schönen Gedichte und Werke sozialistischer Schriftsteller einführen, die aus der wirklichen Not des Volkes entstanden sind. Und später können sie ihnen zeigen, wie die Lehre Christi reiner Sozialismus ist. Dann wird ihnen von selbst die Lehre vom Überirdischen nach und nach zweifelhaft und sie werden die Verdreherkunst der Pfaffen allein erkennen."

Diese Vereinbarkeit von Sozialismus und Christentum, diese Behandlung der Religion als Privatsache in einer Beilage des politischen Hauptblattes wirft allerdings ein seltsames Licht auf allerhand beschwichtigende Friedens- und Unschuldsbeteuerungen. Die Gleichung lautet hiernach: Christentum minus Überirdisches — das ein Produkt der Verdreherkunst der Pfaffen ist — gleich reiner Sozialismus. Da ist doch Kautsky mit seinem: unpersönlicher Gott gleich leeres Wort, noch ehrlicher.

Solange solche Ergüsse noch dazu von hervorragender Stelle aus verbreitet werden, müßten die Katholiken doch mit Blindheit geschlagen und aller Verantwortung und Ehre bar sein, wenn sie nicht bei jedem religiösen Annäherungsversuche von dieser Seite erst den Erweis der ehrlichen Absicht verlangten und bis dahin äußerste Zurückhaltung übten. Man kann dies persönlich sehr bedauern, aber eine Änderung liegt allein in der Hand der Gegenseite.

Für die Stellung der einzelnen Richtungen innerhalb der Sozialdemokratie zum Religionsproblem und für ihr Verständnis für die katholische Kirche insbesondere ist es von Bedeutung, wieweit sie in ihrer Arbeit, besonders in der Agitation mit Katholiken zu tun haben. Gerade in katholischen Gegenden sehen wir oft ein Lavieren, das seine Träger in offenen Widerspruch zu dem Vorgehen vieler Parteifreunde in katholikenreinen oder katholikenarmen Gegenden stellt.

Die Schrift „Das Programm der Sozialdemokratie", Vorschläge für seine Erneuerung (Berlin 1920, Vorwärts), bringt über „Staat und Kirche" einen Beitrag von J. Meerfeld (S. 82—86), in dem dieser ausdrücklich betont, daß er seit einem Vierteljahrhundert inmitten einer durchweg katho-

lischen und vorwiegend dem Zentrum anhängenden Bevölkerung für die Partei tätig sei. Die Gründe für die unabweisbare, kritische Nachprüfung der Stellung zu Religion und Kirche sind ihm: die Ausbreitung der sozialistischen Lehren weit über das flache Land, das Frauenwahlrecht, unmittelbare Teilnahme der Partei an der Staats- und Gemeindeverwaltung, Schaffung der neuen Reichsverfassung. Er hat offenbar schon die Erfahrung gemacht, daß sozialistische Stadtväter für einen Kirchenbau Mittel bewilligen wollten, durch das Parteiprogramm aber gehindert wurden und ihnen so dessen Religionsfeindlichkeit ad oculos demonstriert wurde. Meerfeld sucht den alten Satz der „Privatsache" nunmehr dahin auszulegen, daß er sich nur „gegen das veraltete, für Religion und Kirche selber am schädlichsten wirkende System der Staatsreligion oder der Staatskirche" richtete. Dabei kann natürlich unter Staatskirche sowohl die vom Staat gegängelte und eingeschränkte, wie die vom Staat anerkannte und wohlwollend geförderte Kirche verstanden werden. Immerhin stellt sich Meerfeld offen auf den Boden der neuen Verfassung und spricht sich dementsprechend auch vorsichtig gegen die Erklärung der Religionsgemeinschaften zu rein privaten Körperschaften aus. Auch dem Steuerrecht der Kirche, das er erwähnt, widerspricht er nicht. Lassen diese Zugeständnisse auf kirchenpolitischem Gebiet — und es sind wohl die am weitesten entgegenkommenden von namhafter sozialistischer Seite — noch sehr an Präzision und Festigkeit zu wünschen übrig, zeigen sie überall das Gefühl des Verfassers, schier Unmögliches von seinen Freunden zugunsten „der breiten Schichten sozialistischer Arbeiter", deren „Bedürfnissen auch heute noch die von der Kirche gelehrte Religion entspricht", zu verlangen, so muß seine klare und entschiedene Absage an den Materialismus als Arbeiterreligion offen anerkannt werden. Sie ist wert, weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu werden:

Die Geburtsurkunde des deutschen Sozialismus führt in die Zeit zurück, da der naturwissenschaftliche Materialismus seinen Siegeszug antrat und dem aufstrebenden Bürgertum die geistigen Waffen für seinen Befreiungskampf lieferte. Die Sozialdemokratie ist in ihren Entwicklungsjahren von der geistigen Beeinflussung durch diesen Materialismus nicht frei geblieben; sie soll sich jedoch davor hüten, ihn als Arbeiterreligion anzuerkennen. Einer seiner späteren Apostel, Ludwig Büchner, war in sozialen Dingen ein mehr als beschränkter Kopf, der in der Verwirklichung sozialistischer Ziele das Ende aller Kultur sah. Ernst Haeckel aber faselte seinerzeit etwas von den wahnsinnigen Attentaten, welche die Sozialdemokratie gegen das allverehrte Greisenhaupt des Deutschen Kaisers gerichtet habe. Aus diesen Kreisen erwuchs auch jener Geist der Unduldsamkeit und der brutalen Unterdrückung, der im „Kulturkampf" wie auch im Sozialistengesetz seine Orgien feierte (a. a. O. 86).

Freilich auch Meerfeld steht dem Wesen der katholischen Religion innerlich fremd gegenüber, denn: „Wir wissen, hier handelt es sich um letzten Endes ganz unwägbare Dinge und Fragen, denen rein verstandesmäßig niemals beizukommen ist."

Eine andere typische Richtung, die ebenfalls in katholischen Gegenden operiert, bleibt schon bedeutend hinter Meerfeld zurück. Als Beispiel möge die Art dienen, wie die in süddeutschen sozialdemokratischen Kreisen angesehene „Münchner Post" Stellung zur Religion nimmt. Trotzdem die Zeitung in katholischem Land erscheint und trotz sichtlichen Bemühens, Wege zur Religion zu finden, scheitern diese Versuche von vornherein daran, daß auch hier jedes Verstehen auch nur der Grundbegriffe der katholischen Religion fehlt. So glaubt in der Beilage „Aus Kultur und Geisteswelt" (1921, Nr. 8) ein Dr. Bruno Altmann einen Widerspruch zwischen Religion und Sozialismus selbst bei Annahme des historischen Materialismus ablehnen zu können. Letzterer sage ja gar nichts über die Wahrheit des Religionsinhalts, sondern lediglich, daß die Religion „aus wirtschaftlichen Verhältnissen entstehe". Er fühlt nicht, wie er sich selbst das Urteil spricht, wenn er diese sozialistische Religionsentstehungstheorie gleichsetzt mit den älteren, die den Ursprung der Religion aus Furcht, Hoffnung usw., oder gar einer neueren, die ihn aus der sexuellen Sphäre erklärt. In den folgenden Nummern (9 und 10) derselben Beilage will ein Anonymus, nachdem er die Bekenntniskirche mit den landläufigen Einwänden bekämpft hat, „die Religion des theologisch nicht entstellten biblischen Jesus, wie er sie am klarsten im Gespräch mit der Samariterin verkündet hat (Joh. 4). Sie durchdringt das öffentliche Leben und kann nicht Privatsache sein. Im Sozialismus lebt diese Religion bereits; seine Programme bedürfen nur einer bewußten Formulierung für sie". Diese scharf antikonfessionelle Richtung des Münchner Blattes findet sich wieder im Kampf gegen die Konfessionsschule (1922, Nr. 51), bei dem Gedenken des 9. November: „Halte darum ein jeder fest in seinem Privatleben an den Gottheiten, die er kennt und liebt, was aber das öffentliche Streben und Wirken anlangt, da trachte ein jeder heraus aus dem dumpfen Sondersinn des engen konfessionellen Bekenntnisses" (1921, Nr. 260). Man hat es offenbar im Leserkreis dieses Blattes mit Katholiken zu tun, die schon zufrieden sind, wenn nicht gerade mit Dreschflegeln auf ihre „privaten Gottheiten" losgezogen wird, die das blasphemische solcher Ausführungen gar nicht mehr fühlen und denen bereits der Sinn und die Liebe zur heiligen Kirche ge-

schwunden ist. Das Rezept, das uns die „Wählerin" gab, wird hier mit bestem Erfolg praktiziert, nicht nur bei den Frauen. Videant consules!

Diese Gruppe ist schließlich nicht weit von jenen entfernt, die mit Hänisch sagen, solange wir die neue Ethik noch nicht haben, „so lange sind auch die starken sittlich und religiösen Antriebe der Vergangenheit nicht zu entbehren bei der sittlichen Erziehung unseres Volkes" (Hänisch, Kulturpolitische Aufgaben, Berlin 1919, 24). Das ähnelt doch trotz aller Anerkennung der religiösen Leistungen allzu sehr jenem „Dem Volk soll die Religion erhalten bleiben" in seiner minderwertigen Deutung.

Solchen mehr oder weniger nach zwei Seiten tragenden Ansichten gegenüber, die ohne oder mit Absicht verwischen und verwirren, wirken offene Erklärungen, wie sie namentlich aus dem protestantischen Norden kommen, erfrischend. Man hat klar erkannt, daß Sozialismus eine Weltanschauung bedeutet. Mag diese auch noch nicht in allen Teilen ausgebaut und ausgeglichen sein, so steht sie doch in geistigem offenen Gegensatz zur christlichen bzw. katholischen Lehre. Man ist sich deshalb darüber klar, daß Sozialist und Christ in einer Person unvereinbar ist, es sei denn auf Kosten der Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit. Hier darf besonders auf die Leitung der sozialistischen Arbeiterjugend hingewiesen werden. Schon in ihrer Zielsetzung bekennt sie Farbe: „Das Ziel der Jugendbewegung ist die Erziehung zur sozialistischen Weltanschauung der Jugend und zur selbständigen politischen Betätigung" (Jungvolk 1920, 99). Das Organ „Die Arbeiterjugend" sieht diese tiefe Scheidung durchweg als etwas Selbstverständliches an. So schreibt es noch im Februar 1922: „Vieles von dem, was dort (in den kirchlichen, besonders katholischen Jugendvereinen) an äußeren Einrichtungen geschaffen wurde, darf ohne weiteres vorbildlich genannt werden. Und doch, so wird man uns fragen, wendet ihr euch gegen die kirchliche Jugendbewegung? — Gewiß, und mit vollem Recht tun wir das! Es ist der Geist, der beide Bewegungen, die proletarisch-sozialistische und die kirchliche, voneinander trennt." Trotz der mangelhaften und anfechtbaren Begründung, die dieser These gegeben wird, ein anerkennenswert freimütiges Bekenntnis.

Von besonderer Bedeutung zur Herbeiführung einer Klärung auf diesem Gebiet und einer ehrlichen Scheidung der Geister war auch der „Sozialdemokratische Kulturtag" Ostern 1921 in Dresden. So sprach zum Thema „Sozialistische Bildungsarbeit und Lehrerschaft" der Hauptredner, Lehrer Schult aus Hamburg, mit aller nur wünschenswerten Klarheit:

Unser Programm spricht nur vom wirtschaftlichen Sozialismus. Das ist eine Einseitigkeit, die daraus erklärlich ist, daß auch der Kapitalismus die Lebensmittel für den Lebenszweck hält. Uns ist der wirtschaftliche Sozialismus Voraussetzung, nicht Erfüllung des Sozialismus schlechthin. Sozialismus ist uns Weltanschauung und Lebensgestaltung, d. h. eine neue Kultur. Auf wirtschaftlichem Gebiet ist der Sozialismus viel schwerer als auf andern zu gestalten. Hier besteht noch eine ungehemmte Diktatur der immer weniger werdenden Kapitalisten über alle, die gegen Lohn und Gehalt beschäftigt werden. Wir können unser Leben selbst gestalten. Das ist die neue Aufgabe der Partei: Sie kann und muß jeden Parteiverein zu einer Gemeinde machen, die ein neues Zusammenleben der Mitglieder untereinander pflegt. So stellt sie sich um vom Wahlverein zur Kulturpartei. Sie wird auch in Zukunft Politik zu betreiben haben, noch mehr als bisher. Aber sie muß in einer neuen Art von Zusammenleben der Parteigenossen den neuen sozialistischen Menschen schulen, denn mancher ist Sozialist, aber nicht ein sozialistischer Mensch.

Hier liegt die Möglichkeit einer umfangreichen Mitarbeit der sozialdemokratischen Lehrerschaft. Jeder hat Fähigkeiten, die er in den Dienst dieser Arbeit stellen kann. Gesang, Musikpflege, Vorlesen und Vortragen aus der Literatur, Vermittlung von Kenntnissen auf den verschiedensten Gebieten, hochwertige Gestaltung der Feste, Volkstanz, Volkslied und Volksreigen, Wanderungen usw., alles das sind Arbeitsmöglichkeiten. Dieses Kulturstreben kann zu neuer Ausdruckskultur, neuer Lebensgestaltung, neuer volkstümlicher Kunstpflege führen, zu einer eigentlichen sozialistischen Moral und Kultur. Das wird die Vereine zu Gemeinden machen, deren Mitglieder durch zahlreiche Fäden untereinander verbunden sind, so daß sie sich nicht mehr lösen können und auch schwerste Stürme die Partei nicht mehr lösen können. So gewinnen wir auch an Anziehungskraft gegenüber allen denen, die nicht mehr in erster Linie politisch sind und auch niemals von dorther erfaßt werden können. So machen wir für alle, die noch traditionell an der Kirche hängen, die Kirche positiv überflüssig. Das ist der beste Kampf gegen die Kirche, auch gegen das Zentrum. Das ist positive Seelsorge der einen an den andern, und darin liegt eine ungeheure Aufgabe für die sozialdemokratische Lehrerschaft. („Vorwärts" vom 27. März 1921, Beilage. Die Sperrungen nach dem Original!)

IV.

Es ist ohne weiteres klar, daß diese so verschiedene Stellungnahme, wie sie sich im Verhältnis von Kirche und Sozialdemokratie zeigt, nicht auf eine Formel zu bringen ist. Sehen wir hier von der gewollten Unklarheit ab, so fällt schon in der äußern Form des Wortes: Religion ist Privatsache, auf, wie Verschiedenes man sich unter dem Wort Privatsache oder besser dem Gegenspiel Staatssache vorstellt. Stampfer, Meerfeld, Münchner Post, alle hatten ihre Auffassung und auch diese noch vieldeutig. Professor Radbruch, der „eine weltfromme und diesseitsfrohe Religiosität" bereits in ihren Grundlinien erkennen will, schreibt: „Religion

ist Privatsache — das mag richtig sein in der Bedeutung, daß Religion nicht Staatssache sei; unrichtig ist es sicherlich in dem Sinne, daß Religion nur Sache des einzelnen, nicht Sache der Gemeinschaft sei, Sache der ganzen Arbeiterklasse. Die Privatisierung der Religion in diesem Sinne stünde im schärfsten Widerspruch zur Sozialisierung der Wirtschaft und auch des Geistes, die das Wesen des Sozialismus ausmacht" (Das Programm der Sozialdemokratie 81). Viel tiefer noch als solche Unbestimmtheit bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Staat geht die ungenügende und selbst falsche Auffassung weiter sozialistischer Kreise vom Wesen der Religion. Wenige nur sehen in ihr anderes als eine Gefühlssache, als die Befriedigung eines Bedürfnisses. Wenige selbst kommen auch nur zu der Auffassung von Religion, wie sie Eucken in seiner anregenden, wenn auch nicht einwandfreien Kritik des Sozialismus bietet, daß auch die Religion eine allumfassende Lebensanschauung vermittelt, deren „Stärke in der Bildung einer Lebens- und Gedankengemeinschaft der ganzen Menschen, in der Erzeugung einer geistigen Atmosphäre, die alle Aufgaben und Leistungen in sich trägt und ausgleicht", liegt. Wenn Eucken[1] weiter schreibt, daß eine derartige gemeinsame Atmosphäre heute neben dem Sozialismus nur der Katholizismus besitzt, so kommen zu dieser Erkenntnis und deren Erfassung eben nur jene Sozialisten, die ehrlich und mutig genug sind, die Unvereinbarkeit dieser beiden Lebenskreise auch offen anzuerkennen.

Das Görlitzer Programm bringt somit in seinem Wortlaut wohl eine mildere, sozialpolitisch geschicktere Form gegenüber Erfurt, jedoch keinen wesentlich neuen Inhalt, am wenigsten im unmittelbaren Verhältnis zur Religion. Die Ausdeutung dieses Verhältnisses ist im Gegenteil eher noch mannigfacher als früher geworden. Wohl aber wird die gemeinsame Arbeit der Sozialdemokratie mit christlichen Parteien in sozialen und wirtschaftlichen Fragen für beide Teile den Unterschied der Weltanschauungen als das eigentlich Trennende mehr zum Bewußtsein bringen und so die Scheidung der Geister ihn etwa beschleunigen.

Unsere Pflicht gegenüber dem Sozialismus und der Sozialdemokratie besteht nun zunächst darin, daß wir mit aller Kraft unter vornehmer Anerkennung der ehrlichen und darum offenen Überzeugung der Weltanschauungssozialisten über die Unvereinbarkeit dieser beiden Lebens-

[1] Rudolf Eucken, Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung. kl. 8° (153 S.) Leipzig 1920, Reclam. *M* 3.—; geb. *M* 4.—

gestaltungen Aufklärung in die weitesten Kreise hineintragen. Erst dann, wenn das Trennende beiderseits klar erkannt und anerkannt ist, wird es möglich werden, auch das, was trotz allem gemeinsames Gut und Streben ist, ungestört würdigen zu können. Erst von dieser Grundlage aus dürfte es möglich sein, zu einem Verhältnis zu kommen, wie es der „Vorwärts“ (1921, Nr. 226) andeutet (Sozialismus und Christentum im Wandel der Zeiten): „Man kann sich vorstellen, daß das Verhältnis zwischen dem Christentum und dem seinem Wesen nach jenseits aller Religionen stehenden Sozialismus statt das eines Gegensatzes, das eines Wettbewerbs sein könnte.“ Verstehen wir darunter den Wettbewerb im Arbeiten zum Besten des Volkes unter Anerkennung des tiefen, durch die Stellung zur Religion bedingten Unterschiedes, so findet der Sozialismus die Kirche schon seit seinem Entstehen, seit den Tagen eines Buß und Ketteler wettbereit. Was das Verhältnis so verbittert, das ist eben die oben gegeißelte Hinterhältigkeit und List, mit der man den Glauben heimlich aus den Herzen zu stehlen versucht, ein Verfahren, gegen das auch der „biblische Jesus“ harte, vernichtende Worte fand.

Jene freilich, die es selbst nicht besser wissen, denen es selbst noch nicht klar geworden, daß der Unterschied zwischen katholischer Kirche und Sozialismus nicht in der Volksfreundschaft, sondern in der Gottesfreundschaft liegt, daß nicht bloß die Religion im allgemeinen, sondern auch deren einzige Vollendung, die Konfession, nicht Privatsache sein kann, sondern unser ganzes Handeln und Leben und damit auch das Leben der Gemeinschaft, wenigstens in dem deren Gliedern entsprechenden Maße, durchdringen muß, werden wir nur dadurch allmählich zur Klarheit bringen können, das wir selbst im eigenen Leben mit diesem ungeteilten Glaubensleben Ernst machen und möglichst viele ganze Katholiken in die Welt senden. Wollen wir dem so weit verbreiteten, in seinen einschläfernden Wirkungen so verheerenden Glauben von der Religion als Privatsache, als alleiniger Sache des stillen Kämmerleins, entgegentreten, dann müssen wir in unserem öffentlichen, katholischen Leben alles fördern, was das Glaubensleben auch sichtbar zur ersten und tiefsten Grundkraft des Lebens macht, nicht nur zum Ornament oder Sonntagsstaat.

Nur dieses entschiedene Christentum, das offenkundig einseitige Berufs- und Standesinteressen hinter den allgemeinen zurückstellt, mutig die christlichen und katholischen Grundsätze der Öffentlichkeit auch dann verkündigt, sie vor allem selbst befolgt, wenn sie unbequem und unbeliebt sind, wird

die Kraft haben, so vielen Schwankenden, Zögernden in unsern eigenen Reihen, so vielen, die schon mit einem Fuß jenseits der Grenze stehen, jenen frohen Glaubensmut, jenes Vertrauen zur Kirche als Hort auch der „Menge" zu geben, dessen sie bedürfen, um Gott den Herrn aus allen Kräften wieder zu lieben und ihm zu dienen, um nicht allerhand wirtschaftliche und politische Reservate in ihrem Gottesdienst zu dulden.

Mit dieser Apologetik der Tat verbinde sich dann zugleich mit der Aufklärung über die religiösen Unterscheidungslehren zwischen Kirche und Sozialismus auch eine eingehende Aufklärung über all das, was die Kirche namentlich auch seit dem Aufkommen der sozialen Frage von heute für die Arbeiterschaft getan hat, was für sie große Katholiken getan haben, nicht nur in Werken der Barmherzigkeit und Liebe, sondern auch der Gerechtigkeit und des Kampfes um Menschen- und Christenrechte. Wir brauchen dabei nicht die Werke anderer zu verkleinern, wir sollen aber auch nicht ruhig zusehen, wie sie die Erfolge unserer Arbeit zu den ihren stempeln.

Wir traten hier ein für eine reinliche Trennung der Geister. Wir taten dies im Namen der Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit, aber auch im Namen dessen, der gesagt hat: Wer nicht für mich ist, ist gegen mich. Aber damit ist nur ein Teil der Arbeit geschehen, das eigene Haus gefestigt. Und nur wer selbst gefestigt ist, kann andern helfen. Aber von unserem felsgegründeten Hause führt eine starke, unversiegbare Kraft hinaus zu allen Ringenden und Strebenden, Irrenden und Kämpfenden, von der Abt Bonifaz Wöhrmüller O. S. B. in seinem „Königlichen Gebot" so schön sagt: „Die Kirche muß Mauern haben, die Liebe darf keine haben." Bei aller scharfgeschliffenen Klarheit im Verhältnis der beiderseitigen Lehre werden wir niemals der großen Macht der Liebe vergessen dürfen, die selbst den Irrenden trotz seines Irrtums liebenswert findet. Die gotterleuchtete Liebe muß uns leiten, Gemeinsames und Trennendes jener im andern Lager zu verstehen, aber auch bei ihnen Verständnis zu erwecken für das, was wir selbst zu bieten und zu bringen haben.

Von solch hoher Warte aus wird unser Christentum auch heute wieder weit über seine Mauern hinaus seine warme, werbende Kraft entfalten, es wird auch in der gemeinsamen Arbeit mit Andersdenkenden nicht zum Hindernis einer Arbeitsgemeinschaft zu gemeinsamen Zielen, sondern vielleicht gerade durch sie zum Licht, das vor den Menschen leuchtet, daß sie den Vater im Himmel preisen. **Constantin Noppel** S. J.

Friedrich Wilhelm IV. und das Kölner Ereignis.

(Nach ungedruckten Briefen des Königs an Ludwig I. von Bayern.)[1]

Über die Beendigung der Kölner Wirren, die durch die Gefangennahme des Erzbischofs Klemens August hervorgerufen waren, sind wir noch immer nicht genügend unterrichtet. Den letzten Abschluß der Entwicklung durch die Berufung des Speierer Bischofs Johannes v. Geissel zum Koadjutor können wir zwar so ziemlich bis ins einzelne verfolgen, dank der Veröffentlichung des reichen Nachlasses Geissels durch K. Th. Dumont[2], aber die vorausgehende Periode: die ersten Verhandlungen mit Rom und die ganzen Strömungen, die in Berlin und Rom die versöhnlichen Schritte des Königs begleiteten, kennen wir doch nur unzulänglich. Man vergleiche einmal die Darstellungen E. Friedbergs[3] und Treitschkes[4], die beide unter Benutzung von Berliner Akten geschrieben sind; in ganz wesentlichen Punkten weichen sie von einander ab. Da dürften die folgenden Briefe und Auszüge aus Briefen Friedrich Wilhelms IV. an seinen Schwager König Ludwig I. nicht ohne Interesse sein. Der Romantiker auf dem preußischen Königsthron stand mit dem geistesverwandten bayerischen Herrscher in einem sehr innigen Freundschaftsverhältnis; mit erstaunlicher Offenheit — das zeigen schon die hier folgenden Schreiben — äußerte er sich bei seinem Schwager über Personen und Verhältnisse. Diese Briefe bieten daher zweifellos auch die innere Auffassung des Königs von den Vorgängen, und diese Auffassung

---

[1] Die folgenden Briefe befinden sich im Königlich Bayerischen Geheimen Hausarchiv 85/3 II. Dem weitherzigen Entgegenkommen der Archivvorstände ist ihre Benutzung sowie die Einsichtnahme anderer hier zuerst gebrauchter Archivalien zu danken. Die Sperrungen im Text entsprechen dem Original.

[2] Karl Theodor Dumont, Diplomatische Korrespondenz über die Berufung des Bischofs Johannes v. Geissel von Speyer zum Coadjutor des Erzbischofs Clemens August Freiherrn v. Droste zu Vischering von Köln. Freiburg i. B. 1880. Vergleiche ferner: Dumont, Die kirchlichen Zustände in Preußen und die Berufung und Tätigkeit des Herrn v. Geissel. Ebd.

[3] Emil Friedberg, Die Grundlagen der Preußischen Kirchenpolitik unter König Friedrich Wilhelm IV. (Leipzig 1882) 33 ff.

[4] Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. 5. Teil. 3. Aufl. (Leipzig 1895) 278 ff.

ist wesentlich günstiger für die Kirche und ihre oberste Leitung als die Beurteilung, die Treitschke und Friedberg aus den Akten gewonnen haben.

Ob Ludwig I. auf seinen Schwager eingewirkt hat, den kirchlichen Frieden in Preußen wiederherzustellen, ist noch ungeklärt. Im Nachlaß Ludwigs I. findet sich ein Entwurf zu einem Schreiben an den Schwager, datiert Aschaffenburg, den 25. May 1840[1]. Der König verfaßte ihn in den Tagen der langen Agonie Friedrich Wilhelms III. Nach dem Beileid zum Verluste des Vaters und den Glückwünschen zur Thronbesteigung fordert Ludwig seinen königlichen Anverwandten auf, im Interesse Preußens und Deutschlands — von Frankreich erscholl damals wieder unter dem neuen Ministerium Thiers der ungestüme Ruf nach der Rheingrenze — die „religiösen Wirren" zu endigen und „den katholischen Untertanen ihr Recht nicht vorzuenthalten". Mit Schärfe zählt er dem neuen König dann alle Benachteiligungen der preußischen Katholiken auf: die Protestantisierungsversuche in den katholischen Provinzen, die Imparität, die Mischehenpolitik der Regierung, die Vorenthaltung einer katholischen Universität usw. Dieser Brief scheint jedoch nicht abgegangen zu sein; denn ein späterer Entwurf[2] nach dem Tode des alten Königs († 7. Juni 1840) enthält nur Beileid und Glückwünsche. Aber bald darauf muß ein Schreiben ähnlichen Inhaltes an Friedrich Wilhelm IV. abgegangen sein; denn in einem Briefe vom 12. Oktober 1840 kommt der preußische König auf ein Schreiben seines Schwagers „vom Sommer" zurück und wendet sich ausführlich und lebhaft gegen den Vorwurf der Protestantisierung Schlesiens durch die preußische Regierung, den Ludwig dort erhoben hatte. In dieser Antwort spricht der Monarch auch zum ersten Male von seinen Plänen zur Beendigung des Kölner Kirchenstreites[3].

„Es wird Dir nicht entgangen seyn, liebster Schwager, wie ich bemüht bin die kirchlichen Wirren zu entwirren u. wie mir's hier u. da schon unter Gottes Beystand gelungen ist. Ich werde treu in dem Bemühen fortfahren u. mich durch Schwierigkeiten nicht abschrecken lassen. Die Cölner Sache ist die schwerste u. verfahrendste, aber auch mit der hoff' ich zu Stande zu kommen, wenn Rom nicht zu Cöln mit derselben unheilvollen, übelberathenen Hand eingreift wie zu Breslau[4]. Durch das letztere Eingreifen fürchte ich, daß Rom sich eine Grube

[1] Geheimes Hausarchiv, München 88/5 V. [2] Ebd.

[3] Der größte Teil dieses langen interessanten Briefes handelt von der durch Frankreich drohenden Kriegsgefahr und den nötigen Gegenmaßregeln.

[4] Rom verlangte im Mai 1840 von dem Fürstbischof von Breslau, dem später zum Protestantismus übergetretenen Grafen Leopold v. Sedlnitzky, nachdem er trotz

gräbt, die ich nicht zuwerfen kann. So hat jetzt Dunins[1] unaufgeklärte Nachgiebigkeit gegen Rom seiner Diözese eine Wunde geschlagen, die vielleicht nie heilt u. die ich wahrlich keinen Beruf habe zu heilen u. die jetzt wo ihm die scheinbare Märtyrer Crone vom Haupt genom̄en ist, erst recht bluthen wird. Denn ohne das allermindeste Zuthun von protestant. Seite vermehren sich die gem. Ehen bedeutend werden Alle evang. eingesegnet u. alle Kinder werden evang. auch viele Mütter, denen die Aussegnung versagt wird. Doch nichts mehr von Wirren."

Als dieser Brief geschrieben wurde, waren die Verhandlungen des Königs mit Rom bereits in vollem Fluß. Es ist auffallend, daß Friedrich Wilhelm seinem Schwager keine Mitteilung von ihrem Beginn und Verlaufe macht. Gleich in den ersten Wochen nach seiner Thronbesteigung sandte er seinen Jugendfreund, den katholischen Grafen Brühl nach Rom. Dieser sollte zunächst nur einmal Fühlung nehmen mit den maßgebenden kirchlichen Kreisen und den guten Willen des Königs kundgeben. Da das Ergebnis befriedigte, wurde Brühl noch im selben Jahr, im Dezember, wieder in die Ewige Stadt zu eigentlichen Verhandlungen abgeordnet. Am 19. Dezember traf er dort ein. Vom gleichen Tage stammt ein langer Brief Friedrich Wilhelms an Ludwig I.[2]; in einer vom 21. Dezember datierten Fortsetzung dieses Schreibens berichtet der König über den Stand seiner Unterhandlungen mit dem Papste. Von besonderem Interesse dabei ist die Stellung, die der König dem vertriebenen Erzbischof bei der Regelung des Konfliktes zu geben gedenkt. Er soll entscheidend beitragen zur Wahl eines Koadjutors und dann feierlich in Köln einziehen und seinen Stellvertreter weihen. Rom bestand in den Verhandlungen tatsächlich auf einer solchen Genugtuung für den so ungerecht behandelten Kirchenfürsten. Nach den bisherigen Darstellungen bildete später diese römische Forderung ein Haupt-

---

wiederholter Aufforderung die verbotene Mischehenpraxis nicht aufgegeben hatte, den Rücktritt. Friedrich Wilhelm IV. war darüber so erzürnt, daß er den Abbruch der Verhandlungen mit Rom erwog (Friedberg a. a. O. 36).

[1] Mart. v. Dunin, Erzbischof von Posen-Gnesen, war wie Klemens August wegen seines Widerstandes gegen die Mischehenpolitik der Regierung 1839 auf eine Festung gebracht worden. Friedrich Wilhelm IV. ließ ihn schon im Monat nach seiner Thronbesteigung unter Verzicht auf die wesentlichsten der bisherigen Forderungen nach Posen zurückkehren.

[2] Der erste Teil des Briefes berichtet von den Schritten des preußischen Königs zur Besetzung der geplanten Mittleren Armee gegen Frankreich mit einem bayerischen Befehlshaber und zeichnet dann ein ideales Bild von Deutschlands Größe und Macht, wenn es einig zusammenstehe.

hindernis für die glückliche Beilegung des Streites; Treitschke[1] stellt sie dar als „eine mutwillige Verhöhnung der Krone Preußen". Es kann nach dem folgenden Brief kein Zweifel mehr sein, daß Friedrich Wilhelm, edel, wie er war, diese Genugtuung zunächst selbst gewollt und wahrscheinlich auch angeboten hat.

„Ich weiß daß Du Antheil an unsern kirchlichen Verhältnissen nim̄st u. benutze daher die Gelegenheit Dir kurz ihren gegenwärtigen Stand zu berichten, aber versteht sich auch im engsten, brüderlichen Vertrauen. Die Botschaft die mir Graf Brühl im Spätjahr zurückbrachte aus Rom war sehr günstig und tröstlich für die Zukunft da sie den Ausdruck eines schönen mich beglückenden Vertrauens enthielt. Diesem Vertrauen durch Wort u. That zu entsprechen hab' ich mich bemüht u. da sich mir im vorigen Monat eine möglich e Lösung des Cölner Conflicts aufdrängte, hab' ich Brühl zum 2en mal nach Rom gesandt u. zwar diesmal mit einem Auftrag zu unterhandeln während ihm bey der 1en Sendung jede Art von Unterhandlung untersagt war. Um kurz zu seyn, sage ich Dir, theuerster Schwager das Ideal nach welchem er zu streben hat. Danach würde der Papst den Erzbischof Droste bewegen, sich einen Coadjutor zu setzen. Zu dem Zweck würde H. v. Droste in seine Funczionen restituirt, würde aber von Münster aus die nöthigen Einleitungen mit dem Capittel von Cöln zur Wahl des Coadjutors treffen. Dieser muß ein gläubiger, friedlicher Mann von reinem Wandel, von Gelehrsamkeit u. ohne den Ruf des Ultramontanismus seyn. Sobald die Wahl geschehen, reichte Droste dann seyn Resignazions Gesuch zu Rom ein u. Rom genehmigte es schleunig, behielte ihm aber die Consecrazionsfacultaeten bey. Darauf hielte Droste seinen Einzug in Cöln, pontifizirte, consecrirte den neuen Erzbischof u. zöge sich dann in die Ruhe zurück die er verdient. Will ihm dann der Papst den Cardinalshut geben, so soll mir's recht seyn u. wird er Papst so besuche ich ihn im Vatican. — Außerdem bitte ich den Papst um Vertrauen u. Hülfe wo sie nöthig wäre, Vertrauen aber besonders darin, daß ich alles was nur möglich ist redlich thun werde um durch meine Führung der Sache jeden Conflict, jedes Wiederaufleben von Fragen zu vermeiden, die zwischen Kirche u. Staat streitig sind u. bis zum jüngsten Tage bleiben werden.

Da ich diese Fragen durch Nachgeben nicht entscheiden darf, so will ich sie durch Nichtaufkom̄enlassen tödten. Uebrigens werde ich bey den Bischofswahlen die billigen Wünsche Rom's vollständigst erfüllen u. habe einen andern bereits erfüllt, neml. die freye Correspondenz der Bischöfe u. Capittel mit Rom.

Die vorläufigen fonds zum Fortbau des Cölner Doms sind bereits bewilligt u. behalten wir Frieden so werde ich sie bedeutend vermehren u. in 10 Jahren dürfte das Schiff des Doms schon hoch über die Stadt ragen u. in 20 wohl so gut als vollendet seyn. Das wolle mir Gott in Gnaden erleben

[1] A. a. O. 284.

lassen! Denn das würde das Zeichen eines großen dreyfachen Segens; neml. von politischem Frieden, von Frieden mit Rom u. von Blüthe des Landes.

Ich glaube, daß mein Betragen gegen die römische Kirche im Lande mir das Recht giebt, Dir theuerster Schwager meine Glaubensgenossen in Bayern an's königliche Herz zu legen. Durch Roth's[1] Wahl hast Du der evangelischen Kirche in Bayern eine neue Aera geöffnet. Die weise Unterstützung die Du Roths ächt christlichen Bestrebungen gegeben hast hat einem religiösen Zustande der Kirche die Bahn gebrochen, welchen ich wirklich beneide; denn in Glauben u. Lehre steht sie dermalen über der unsern hier im Land, ich betrachte das als eine Musterwirthschaft u. die Erndte an Vertrauen, Liebe, Gehorsam der Evangelischen an Seegen des Himmels wird nicht ausbleiben wenn Du Deine Behörden zwingst den alten guten Weg fortzugehen. Ihr Betragen ist aber in den letzten Jahren nicht im̄er das alte gewesen u. in neuerer Zeit zu offenbaren Unfreundlichkeiten ausgeartet. Ich würde es für einen Bruch meines Verhältnisses als Dein Herzensfreund ansehen, wenn ich darüber nicht offen mit Dir redete u. so muß ich Dir in Wahrheit sagen, daß z. B. das Schließen der Perlacher Kirche im evangelischen Teutschland einen sehr schlimmen Eindruck gemacht hat. Daß im Buchstaben des Gesetzes eine Art Rechtfertigung des Schrittes liegt, wird natürlich übersehen u. man beschränkt sich den Geist des Schrittes zu besprechen. Was übrigens Behörden Willkühr ist, davon kann ich hier ein Lied singen u. die zu zügeln ist gewiß eine, die Geduld der Könige am heftigsten prüfende Aufgabe; denn die Rückfälle in die Krankheit sind zu häufig.

Möge der Inhalt dieses Briefes Deinen gerechten Schreck über seine Wohlbeleibtheit mindern u. Du darin̄ vom Anfang bis zu Ende den Ausdruck der treuen unverbrüchlichen Freundschaft erkennen die Dir für's Leben geweiht hat, theuerster, bester aller Schwäger

Dein treu anhänglicher, aufrichtigster Freund u. Schwager
Friedrich Wilhelm."

Diese Mitteilungen veranlaßten den in Rom sehr einflußreichen Bayernkönig, die preußischen Bemühungen in Rom kräftig zu unterstützen. Der Hauptwunsch Preußens, die Ersetzung Drostes durch einen Koadjutor, wurde denn auch zugestanden, ein Entgegenkommen Roms, dessen Größe von den nicht katholischen Darstellern der Vorgänge vielfach ganz verkannt wird. Im Februar ging Bischof Reisach von Eichstätt, der Vertrauensmann des Papstes, nach Münster zu Klemens August, um dessen Einverständnis damit zu erwirken. Nun erhob sich die schwierige Frage nach einem Kandidaten für den Posten des Koadjutors. Friedrich Wilhelm wünschte M. v. Diepenbrock, den späteren Fürstbischof von Breslau, der damals als

[1] Karl Johann Friedrich v. Roth (1780—1852), ein streng gläubiger und deshalb viel angefeindeter Mann, wurde 1828 von Ludwig I. vom Finanzdienst an die Spitze des protestantischen Oberkonsistoriums in München berufen.

Domdechant und Generalvikar in Regensburg lebte. Am 30. Januar 1841 schrieb er in dieser Absicht aus Berlin an seinen Schwager:

„Geliebtester Schwager;

Stünd' ich vor Dir, so hing' ich mich an Deinen Hals u. bliebe da wohl bey einer Stunde hängen. Da Dir das nicht behagen würde so preise Dein Glück, daß ich nicht bey Dir bin. Dieser Erguß komt von Nachrichten her, die mir aus Rom zugesendet sind u. aus welchen ich erfahren habe, daß ich Dir, Deiner brüderlichen Liebe u. Treue u. dem beredten Aussprechen derselben, den bisher, so unerwartet günstigen Gang meiner dortigen Unterhandlungen vorzüglich verdanke. Ober- u. Unter-Staats-Secretair haben dem Grafen Brühl von der warmen Art gesprochen mit welcher Du Dich für eine günstige, freundliche Beendigung der Wirren ausgesprochen u. wie Du dort zugeredet hast, der Gradheit meines Caracters u. der Ehrlichkeit meiner Absichten zu vertrauen. Und wahrlich, ich werde Deiner Bürgschaft Ehre machen. So laß Dir nun danken Du Treuer u. Geliebter. Wie ein Freund dem Freunde, ein Bruder dem Bruder dankt, so dank' ich Dir!!!

Scherze jetzt nicht über meine Unbescheidenheit. Aber ich muß Dich noch um Etwas bitten. Setze Deinem Friedens Werke die Krone auf. Schaffe Du mir den Erzbischof Coadjutor von Cöln. Der rechte Mann dazu ist in Deinen Staaten. Er ist zu Rom bereits genannt worden u. der Römische Hof stellt jetzt Nachforschungen über seinen Ruf u. seine Befähigung an. Der rechte Mann, der durch Liebe die Partheyen versöhnen muß u. kann ist der Domherr Diepenbrock zu Regensburg.

Diepenbrock ist aus preußischen Landen gebürtig denn er ist ein Münsterländer [1]. Er war früher sogar Offizier in unserm Heere. Sein Ruf ist vortrefflich, seine Herzensfröm̄igkeit anerkannt, seine römisch-kirchliche Orthodoxie unbestritten u. seine christliche Liebe hervorragend. Zwey meiner getreuesten Freunde GlLt. v. Thile I u. Obrist v. Radowitz kennen ihn u. sind durchdrungen von der Überzeugung, daß Niemand in dem Grade als er im Stande sey, die Wunden welche Droste u. Hermes dem Erzstift Cöln u. der ganzen cathol. Kirche Teutschlands geschlagen, zu heilen u. eine Zierde des uralten Stuhles zu seyn. Bis dahin ist nun alles vortrefflich. Aber das Alles ist umsonst u. kom̄t keiner Cölnischen Maus zu Statten, wenn der Papst nicht selbst u. per decretum den Diepenbrock zum Coadjutor von Cöln macht; denn — Diepenbrock will nicht! Er hat das so deutlich an H. v. Radowitz in diesem Herbst gesagt u. als Grund, den edeln seiner Dankbarkeit gegen Bayern angeführt, daß darüber kein Zweifel seyn kann. — Nun bindet ihn aber sein Priestereyd einer Päpstl. Ernennung ohne Widerrede zu folgen. Daher meine einzige Hoffnung auf solche Ernen̄ung. Daß der neue Coadjutor überhaupt vom Papste allein gesetzt werden soll ist bereits abgemacht. Die Wahl des Mannes aber schwebt u. schwankt. Ich bemerke hier theuerster Schwager daß der ganze Inhalt dieses Briefes ein Ge-

[1] Diepenbrock stammte aus Bocholt, das früher zum Hochstift Münster gehört hatte.

heimniß zwischen Dir u. mir seyn muß; denn der Papst hat mir zu wiederholten malen das gewissenhafteste Geheimnis über die jetzt schwebenden Verhandlungen an's Herz legen lassen. Die Ausnahme die ich mit Dir mache ist wohl hinlänglich u. ganz gerechtfertigt durch Dein gütiges Wegebahnen. Dennoch ersuche ich Dich allerergebenst u. dringend, außer dem wenigen was die Erfüllung meiner Bitte mit sich bringen würde, nichts von diesen Dingen einem Andern mitzutheilen. Ich fahre nun fort. Es scheint mir höchst wahrscheinlich, daß der Papst die obenerwähnten Erkundigungen über Diepenbrock durch den Bischof von Eichstett einziehen wird. Und daraus entspringt meine Angst über eine schlechte Wendung der Sache. Hier versichert man wenigstens daß die Vertrauten des Bischofs keine Freunde von Diepenbrock sind. Die Antwort dürfte also ungünstig für ihn ausfallen u. das um so entschiedener schädlich in Rom wirken, als der röm. Hof vor allen andern auf Erden den Bischof von Eichstett auf den Stuhl von Cöln zu setzen wünscht. Sein (gerechter oder ungerechter) Ruf als Jesuitenfreund u. Ultramontaner würde aber seine Wirksamkeit am Nieder Rhein (bey der dortigen Partheyen-Stim̄ung) brechen, eh' er sich auf den Stuhl gesetzt hätte u. verbiethet mir, den Evangelischen gegenüber aufs Entschiedendste, in diese römischen Wünsche einzugehen. Alles kommt jetzt also allein darauf an, daß der Papst Diepenbrock als den rechten Mann erkenne u. auf den Stuhl setze.

Ich setze nun voraus, daß Du Diepenbrock kennst als einen Mann der von demselben Geist der Duldung u. Kirchlichkeit belebt ist, der in Dir, geliebter Schwager u. in Deiner holdseeligen Schwester in Österreich lebt, daß Du also, als sein Souverain dessen Gesinnungen in Rom unverdächtig sind, am Besten für ihn reden u. dort vollen Glauben finden könntest. Dieser Schritt ist es, um welchen ich Dich bitte, allertheuerster Schwager. Kannst Du meine Bitte erfüllen, so weiß ich, daß Du es thun wirst u. dann hege ich die Zuversicht, daß Dein Wort für Diepenbrock meine Unterhandlung schnell zum Ziele führt. Dann hast Du das große Werk, von welchem so vieles abhängt für Teutschland wie für beyde Confessionen nicht blos vorbereitet, sondern recht eigentlich vollendet. Der Ruhm u. der innere Lohn scheinen mir so groß, daß ich sie nur wenigen Menschen auf Erden abtreten möchte — Dir aber, geliebter Schwager ganz u. gar u. mit Jauchzen. Ich lege also abermals eine große Sache in Deine zügelgerechten Hände. Nimm Sie an, um des Vaterlandes Willen, um meiner Treue Willen zu Dir u. Gottes Seegen ruhe darauf." [1]

In München war damals wirklich die Stimmung für Diepenbrock unter den entschiedenen Katholiken — und zu diesen rechnete auch Ludwig I. — nicht günstig. Durch seine befremdende Mahnung zur Mäßigung und seine Warnung vor Fanatismus hatte er den nach dem Kölner Ereignis noch im

---

[1] Der außerordentlich lange Brief kommt im folgenden wieder auf den bayerischen Oberbefehl bei der mittleren Armee zu sprechen und meldet dann die Schritte, die Friedrich Wilhelm unternommen hatte, um die heiligen Stätten Palästinas unmittelbar den Großmächten zu unterstellen.

ersten Feuer glühenden Münchener katholischen Kreis tief verletzt. Bezeichnend ist eine Äußerung des Ministers v. Abel[1]. Am 23. Dezember 1840 teilte er König Ludwig mit, daß Herr. v. Radowitz im Auftrage der preußischen Regierung Diepenbrock besucht und ihm einen Bischofsstuhl — Abel selbst dachte damals an Münster — angeboten habe. Daran knüpft er die Bemerkung: „In Preußen würde Diepenbrock auf einem bischöflichen Stuhl der katholischen Kirche leicht Nachteil bringen können. Für ihn ist Sailer viel zu früh gestorben." Statt Diepenbrocks empfahl Ludwig I. im März[2] für die Stelle des Koadjutors in Köln den von ihm außerordentlich hochgeschätzten Bischof von Speier, Johannes v. Geissel. Der Vorschlag wurde in Berlin als glücklicher Ausweg gerne aufgegriffen. Als Graf Brühl, der im Mai 1841 nach dem Abschluß der Vorverhandlungen nach Berlin gekommen war, im Juli zum drittenmal nach Rom reiste, nahm er seinen Weg über München und brachte dem König das folgende Schreiben Friedrich Wilhelms IV.

„Sans-Souci 26 Juny 1841.

Theuerster Schwager;

Mein Jugendfreund, Graf Friedrich Brühl ist der Überbringer dieser Zeilen. Er ist unterwegs nach Rom um den Verhandlungen die, mit durch Dein gutes, freundschaftliches Mühen, zu günstigen Erfolgen gelangt sind, das letzte Siegel aufzudrücken. Über alle Formalitäten wegen Einsetzung des Coadjutors für den Erzbischof von Cöln, sind wir aufs Reine — es fehlt allein noch die Persona grata für beyde Theile. Hier ist der Ort Dir, Du treuer Freund meinen alleriñigsten Dank für Deinen trefflichen Rath zu sagen. Ich habe mich bey allen Farben u. Partheyen nach Deinem Empfohlenen, dem Bischof von Speyer H. v. Geissel erkundigen lassen u. einstim̄ig dasselbe Lob von ihm vernom̄en, mit welchem Du ihn mir gegenüber geehrt hast. H. v. Geissel ist also der Mann den ich mir für Cöln vom Papste ausbitte. Jetzt bitt' ich, jetzt beschwör' ich Dich, geliebtester Schwager, hilf mir, daß ich ihn erlange!!! —

Eines Umstandes erwähne ich noch. Der Papst verlangt, daß der neue Coadjutor vom Erzbischof selbst u. zwar zu Cöln consecrirt werde. H. v. Geissel ist aber Bischof also unconsecrirbar. Zugleich hat mir der Papst zugesagt, daß der Erzbischof unmittelbar nach der Ceremonie Cöln wiederum verlassen solle. Darauf mußte ich auch unerschütterlich halten — denn nach allen Ehren, allem Pomp u. Spektakel, womit der nicht Entführte als päpstl. Delegat v. m. Behörden zu Cöln empfangen werden müßte, wäre seine schleunige Ent-

---

[1] Geheimes Hausarchiv, München XI. 185.

[2] Dieses Datum ergibt sich aus einer Mitteilung Abels an Ludwig I. vom 5. März 1841 (Geheimes Hausarchiv, München XI. 185). Danach ist Otto Pfülf, Cardinal v. Geissel S. 80 zu berichtigen.

fernung eine Reparazion auf der ich bestehen müßte. Giebt mir nun der Papst Herrn v. Geissel, so biethe ich dem Papst zum Ersatz für das Consecrazions Aufsehen etwas Besseres u. ich glaube in Wirklichkeit mehr als Rom verlangt hat. Ich will alsdann Herrn Droste feyerlich seines gegebenen u. treu gehaltenen Wortes **„seine völlige, persönliche Freyheit nicht zur Rückkehr nach Cöln benützen zu wollen"** entbinden. Der Erzbischof kann also dann sobald H. v. Geissel installirt ist u. die Leitung der Erzdiözese eine kurze Zeit geführt hat, ruhig u. auf immer, wenn er will, nach Cöln zurückkehren u. dort pontificiren, ordiniren, confirmiren &c. &c. &c. nur nicht **regiren,** denn das soll Geissel. Gefellt Dir das? — Nun lebwohl geliebter Schwager u. willst Du Deinem Freundes Mühen die Krone aufsetzen, so laß bey Zeiten M. de Speyer sondiren u. ihn in meinem Namen unter der Hand suppliziren doch ja dem Rufe aus Rom nach Cöln zu folgen — u. dann bitte, bitte! gieb mir sogleich einen kleinen Wink ob aus Speyer ein lauer West zu erwarten steht.

Ich umarme Dich mit treuem, dankbarem Freundesherzen und Bruderarmen als

Dein vielgetreuer Schwager, Verehrer u. Freund
Friedrich Wilhelm.

P.S. Der vom Papste wiederholt und dringend ausgesprochene Wunsch, nichts von meinen Unterhandlungen mit ihm in's Publicum dringen zu lassen, machen mir's zur Pflicht, Dich herzinnigst zu bitten, diese Zeilen u. ihren Inhalt geheim halten zu wollen."

Ludwig I. gab auf diesen Brief hin dem Grafen Brühl ein Schreiben an den Papst mit, in dem er die Erhebung Geissels aufs dringendste empfahl[1]. Aber die Verhandlungen Brühls in Rom hatten noch verschiedene Klippen zu umsegeln. Zwar war Rom mit Geissels Erhebung einverstanden, verlangte aber, weil bei ihm die Weihe durch Droste wegfiel, Zustimmung und Einführung durch den vertriebenen Erzbischof. Brühl wollte aber, wie es scheint[2], keinen eigentlichen Jurisdiktionsakt durch Klemens August zugeben. So schlug er nun den früher von der preußischen Regierung als Bischof von Trier abgelehnten Domherrn W. Arnoldi an Stelle Geissels für Köln vor. Rom stimmte zunächst bei. Wie dann wieder diese Kandidatur zu Falle kam, ist noch nicht ganz ersichtlich; wahrscheinlich haben aber Anklagen auf Hermesianismus, die durch den Nuntius nach Rom kamen, entscheidend dazu beigetragen[3]. Man griff wieder auf Geissel zurück, und unter

---

[1] Abschrift des vom 6. Juli datierten Schreibens: Geheimes Staatsarchiv M. A. I. Pol. Arch. II. R. M. 47 II.

[2] Vgl. Friedberg a. a. O. 45.

[3] In einem Berichte Abels an Ludwig I. vom 7. September 1841 (Geheimes Hausarchiv XII. 219) heißt es: „Die ersten auf Arnoldi eingezogenen Erfahrungen lauteten ganz zu dessen Vortheile. . . . Bald aber liefen hauptsächlich durch die Ver-

abgeänderten Bedingungen kam gegen Ende September 1841 eine Einigung zustande, die der Kirche eine wesentliche Besserung ihrer Lage brachte[1]. Leider waren die Verabredungen über die Mitwirkung Drostes bei der Einsetzung v. Geissels nicht klar genug festgelegt; so kam es später zu neuen Schwierigkeiten.

Die scharfen Vorwürfe des folgenden Briefes gegen die bayerische Publizistik über die Kirchenwirren in Preußen sind leider nicht völlig unbegründet, im ganzen aber durchaus übertrieben[2]. Schon 1838 hatte die bayerische Regierung sich entschieden gegen Ausschreitungen gewandt; die Entfernung des Redakteurs der „Neuen Würzburger Zeitung", E. Zander, hatte großes Aufsehen erregt. Aber Ludwig und Abel wollten deshalb doch nicht jede Kritik an den preußischen kirchlichen Mißständen verbieten; in dieser Beziehung waren die fortwährenden Klagen und Drohungen des preußischen Gesandten in München ergebnislos. So konnten in Bayern unter dem Schutz der Regierung die zahlreichen kirchenpolitischen Schriften von Görres und so vielen andern erscheinen, die für die Aufrüttelung und Sammlung der deutschen Katholiken von der größten Bedeutung wurden. Daß diese Schriften der preußischen Bureaukratie unbequem waren, ist zu verstehen, daß sie aber den sonst so rechtlich denkenden König zu derartigen Angriffen fortrissen, ist befremdlich, für das Charakterbild des Herrschers aber sehr lehrreich. Den Zorn des preußischen Herrschers hatte wahrscheinlich die im Sommer 1841 erschienene Schrift des aus Preußen geflüchteten Professors Herm. Müller, „Die Kölnische Kirche im May 1841", entfacht, die den Nachweis führen sollte, daß unter Friedrich Wilhelm IV. die alte Unterdrückung der katholischen Kirche fortdauere, und rasch in zwei Auflagen verbreitet wurde. Bei der Vorlage der ihm vertraulich zugegangenen Schrift an König Ludwig I. konnte Abel bei aller Anerkennung nicht die Besorgnis

---

mittlung des Nuncius zuverlässigere Berichte ein, welche in dem Pfarrer Arnoldi einen Begünstiger des Hermesianismus erkennen ließen, und die dabei meldeten, daß selber in der Erzdiözese Kölln kein Vertrauen genieße und daß der Erzbischof von Kölln denselben wohl nicht als Coadjutor annehmen werde." In einem Berichte vom 18. September wird weiter mitgeteilt, daß der Nuntius in mehreren Berichten nach Rom „auf das dringendste von dem Pfarrer Arnoldi abgerathen habe". In demselben Berichte teilt Abel mit, daß Klemens August bereit sei, Arnoldi als Koadjutor anzunehmen, gemäß den Mitteilungen des Bischofs Reisach von Eichstätt, der ihn im Auftrag des Papstes zweimal besucht habe.

[1] Die diesbezüglichen Dokumente sind abgedruckt bei Friedberg a. a. O. 88—92.

[2] Vgl. zum folgenden: Karl Bachem, Josef Bachem I (Köln 1912) 223 ff.

unterdrücken, daß sie neue Verlegenheiten bereiten werde[1], was in der Tat gar bald und in unerwartetem Maße eintrat. Wahrscheinlich ist H. Müller einer von den „preußischen déserteurs", von denen der folgende Brief spricht, die andern dürften vielleicht Jos. Görres und die beiden Herausgeber der „Historisch-politischen Blätter", Guido Görres und Phillips, sein. Der Brief des preußischen Königs lautet:

„Sans Souci 21 Oct 1841.

Geliebtester Schwager;

Wenn der Stand der Bildung des XIX. J. 100s es nicht verböthe so würde der Überbringer dieser Epistel, Graf Friedrich v. Brühl Dir, in meinem Auftrage u. Vollmacht an den Hals springen u. Dich herzen u. küssen um Dir meinen Dank u. meinen Glückwunsch (wegen Deines glücklichen Einwirkens auf die Schlichtung der Cölnischen Händel) plastisch darzustellen[2]. So aber muß ich mir das selbst vorbehalten, wenn ich nach München kome. Nach dem, was meine liebe Elise[3] mir meldet, bedarf es zu diesem meinem Erscheinen in Deiner Residenz Stadt nicht der hergebrachten Förmlichkeiten des Sondirens u. um Erlaubniß-bittens, sondern Du wünschest dasselbe sogar. Das macht mich sehr glücklich. Wenn es möglich ist, so erscheine ich am Ende der 1. Woche des Novembers.

Mein Herzenswunsch, daß Du, lieber Schwager die Glorie der Entwirrung mit dem Papste theilen möchtest, ist durch Deine thätige Freundschaft zu mir u. durch göttlichen Seegen erfüllt. Der Ruhm den Du Dir erworben hast indem Du durch Waffengeklirr den übrigen teutschen Fürsten mächtig behülflich gewesen bist, den welschen Wolf von seiner Rhein Begierde abzuschrecken entsprach der zuversichtlichen Erwartung Aller. Ein neues ruhmvolles Begiñen aber, welches für das Innere von Teutschland wirksam seyn und Dir den Dank vieler Tausend edler Herzen gewinnen wird, entspricht leider! nicht der Erwartung einer zahlreichen Clique. Ich meine Deine Maßregeln gegen die Preß- und Rede-Frechheit in kirchlicher Hinsicht, die an manchen Orten Deiner Staaten einen wirklich unleidlichen Carakter angenommen hatte.

Die Parthey die ich bezeichne, zu welcher u. a.: 2 Preuß. déserteurs gehören u. 2 andre Preußen die jene Bezeichnung fast auch verdienen hat theils Deine Staaten selbst, theils die öffent. Blätter ihrer Hauptstädte zum Tum̃elplatz ihrer Leidenschaft erkoren. Ich nenne diese Menschen, die besten Verbündeten von Thiers u. seinem langen Schweife. Denn gelang es ihnen in ihrem Haß, ihre Erbittrung in die Herzen der Teutschen zu gießen, so fand ein französischer Raubzug unser Vaterland in zwey feindliche Läger getheilt. Ich glaube also

---

[1] Bericht Abels an Ludwig I. vom 10. Juni 1841 (Geheimes Hausarchiv XI. 185). Über diese Schrift vgl. Bachem a. a. O. 178.

[2] Brühl brachte noch ein zweites offiziell abgefaßtes Dankschreiben des preußischen Königs an Ludwig I. mit; dasselbe befindet sich: Geh. Hausarchiv. Pol. Arch. II. K. M. 47 II.

[3] Die Gemahlin Friedrich Wilhelms IV., die Schwester Ludwigs I.

Dir, geliebter Schwager keine unerlaubte Schmeicheley zu sagen, wenn ich Dir Glück wünsche, durch Dein jüngstes Auftreten gegen diese Menschen, eine neue Gefahr von unserm herrlichen Vaterlande abgewendet zu haben. Ich bitte Dich auf beyden Knieen, fahre mit dem Nachdruck den Du jetzt zeigest fort, begnüge Dich nicht mit dem Stopfen ungewaschener Mäuler u. Tintenfässer, laß Deinen Nachdruck auch jene Hände fühlen die, berufen Deine edeln Absichten u. wiederholten vortrefflichen Befehle auszuführen, es nicht gethan, sondern dieselben schlau umgangen u. über 3 Jahre lang Dein Herrscher Ansehen gefährdet u. Dich hintergangen haben. Um so freudiger mischt sich jetzt ein Dank in den andern, u. indem ich Dir den feurigen Dank für Deine Hülfe in Rom u. Speyer (die Gott mit tausend Seegen vergelten wolle!) darbringe, konnte ich jenen nicht unerwähnt lassen, den Du theuerster Schwager u. treuer Freund, durch die unblutige Bekämpfung der äußern u. der innern Feinde der teutschen Sache errungen hast.

Eh' ich nun Deine Langeweile breche, d. h. diesen Brief beschließe, beschwöre ich Dich, theuerster Schwager, laß mich ruhig in mein tiefstes Incognito gehüllt durch Deine Lande u. in Deine Hauptstadt ziehen. Mir bebt das Herz vor Wonne Dich u. Therese u. die Kinder alle wiederzusehen. Wäre nur beßre Zeit bey der lieben guten Mama! Und doch sehne ich mich unbeschreibl. ihr die Hände zu küssen. Empfehl mich der theuern Cousine zu Gnaden, umarme die Kinder u. laß Dir diese Epistel u. ihren Verfasser zu Nachsicht gütigst empfohlen seyn. Lebewohl, theuerster Schwager. Gedenke immer in Liebe, bis wir uns wiedersehen

Deines treusten Freundes u. Schwagers
Friedrich Wilhelm."

Der folgende Brief vom 31. Dezember 1841 klingt noch erregter. Er wurde geschrieben, als man bereits einen Monat lang vergeblich auf Geissels Eintreffen in Berlin zur Ablegung des Homagialeides gewartet hatte. Auf Grund der Akten aus Geissels Nachlaß sind wir in der Lage, die völlig irrigen Voraussetzungen des offenbar sehr einseitig unterrichteten und stark beeinflußten Königs nachzuweisen. Wohl waren viele Katholiken namentlich im Rheinland mit der geplanten Lösung der Kölner Wirren nicht einverstanden; es kränkte ihr Rechtsempfinden, daß der vertriebene Erzbischof nach der Festungshaft nun auch noch fallen sollte. Geissel erhielt anonyme Zuschriften, die vor der Annahme der Würde warnten[1]. Aber der Aufschub im Amtsantritt des Koadjutors hatte nicht hierin seinen Anlaß, sondern ging von Geissel selber aus[2]. Ihm stiegen schwere Bedenken auf, als bei den endgültigen Abmachungen, Anfang November, Graf Brühl von einer Mitwirkung Klemens Augusts bei seinem Amtsantritt nichts wissen wollte.

[1] Aufzeichnungen Geissels bei Dumont, Diplom. Korrespondenz 89.

[2] Zum folgenden vgl. Dumont a. a. O. 85 ff. und Pfülf a. a. O. 90 ff.

Im Interesse seiner eigenen Wirksamkeit verlangte Geissel wenigstens einen einführenden Hirtenbrief des zurücktretenden Erzbischofs. Nach der Abreise Brühls wandte er sich an den Münchener Nuntius, Viale-Prelà. Dieser stimmte ihm vollkommen bei und legte, da er selber über die Abmachungen zwischen Preußen und Rom nicht genau unterrichtet war, die Anfrage des Speierer Bischofs dem Kardinal Staatssekretär zur Entscheidung vor. Von Rom kam erst zu Anfang Dezember die Antwort, man habe es als „mündliche“ Abmachung angesehen, daß Droste seinen Koadjutor zum Domdechanten ernennen solle und einen Hirtenbrief erlassen dürfe. Brühl bestritt, die Zugeständnisse in diesem Sinne gemacht zu haben. Da inzwischen die Ernennung zum Domdechanten, soweit sie eine Besoldungsfrage war, durch die königliche Freigebigkeit Friedrich Wilhelms IV., unnötig geworden war, verzichtete Rom auf diesen Jurisdiktionsakt des alten Erzbischofs ganz. Es wünschte nur die Genehmigung zum Erlaß des Hirtenschreibens (Mandements), gab aber, überzeugt von den wohlwollenden Absichten des Königs, Geissel Weisung, sofort nach Berlin abzureisen und dort selbst diese Angelegenheit zu betreiben. In der Tat hatte der König bereits vorher in seiner edeln, großen Art die gewünschte Zustimmung gegeben. Am 20. Dezember trat Geissel die Reise nach Berlin an. Über alle diese Vorgänge berichtet Friedrich Wilhelm IV. in dem folgenden, vom Silvestertage 1841 datierten Schreiben[1].

„Nun zur Sache. Aber Du weißt natürlich schon lange, ja länger als ich selbst, daß der Stillstand in den Angelegenheiten die den Bischof von Speyer betreffen vorüber ist u. ich melde Dir lieber Schwager, seine glücklich erfolgte Ankunft in Berlin.

Die Art, wie der gesam̄te Gang der Dinge wieder flott gemacht worden ist, bezeichnet die Quelle des Stillstands deutlich. Der Stillstand kam aus München, das Wiedergehen der Sache aber aus Rom. Aus Rom ist mir seit anderthalb Jahren nur Gutes u. Liebes gekommen, wohlverstanden vom Papst und seinem Staats-Secretar, dem Cardinal Lambruschini. Bey der hohen Wichtigkeit der Sache u. den Einfluß wohl erwägend den der Gang dieser Angelegenheit auf meine ganze Regierungs Zeit üben mußte, habe ich Alles dahin Einschlagende scharf ins Auge gefaßt. Solche Verwicklungen betrüben wohl das Herz aber schärfen den Blick. Als Ergebniß meiner Beobachtungen theile ich Dir, als dem Herzensfreund folgendes mit, welches den Schlüssel zu dem, sonst Unerklärlichen giebt, was in letzter Zeit von Msgr Viale ausgegangen ist. — Dem Edelmuth u. einfachen Sinn des Papstes war die Schlichtung unserer Wirren die wichtigste Aufgabe — warum? — weil man recht wohl in Rom fühlte, daß wenn die thörichte

[1] Der Brief beginnt mit Glückwünschen zum neuen Jahr; am Schluß zeigt der König seine bevorstehende Reise nach England an.

Leitung unserer geistlichen Dinge durch den armen Altenstein[1] wegfiel, u. eine geschickte Hand u. feindseeliger Sinn gegen Rom, die Dinge in die Hand nahm, alle Elemente vorhanden waren um ein böses, wahrscheinlich siegreiches Spiel gegen Rom zu unternehmen. Doch noch Etwas Bessres lag beym Papst zum Grunde: der Wunsch des Friedens. Da nun gemerkt wurde, daß ich ehrlich zu Werk ging u. vor allem nur einen, beyden Theilen ehrenvollen Frieden wollte, so ging alles glatt u. schön. — Der sogenannten ultramontanen Parthey (von der man in Rom selbst sagt, sie wolle catholischer als der Papst seyn) war aber um den Frieden **nicht** zu thun sondern vor allem um einen Zustand der die Möglichkeit gewährte ferner im Trüben zu fischen d. h. die satanischen Leidenschaften der Zeit zum Besten der Kirche auszubeuten. Zu Rom ist der Sitz dieser Clique bey der heiligen Kimsky, einer verrufenen, ehemal. Concubine des **alten** Fürsten Hardenberg, die sich in Rom angesiedelt, den Römischen Ritus angenommen hat u. alles Unlautre um sich versammelt[2]. In Teutschland ist der Brennpunkt dieser, die Kirche schändenden Richtung jetzt zu München da es in Cöln mißglückte. — Es galt also Hem̄nisse in den Weg zum Frieden zu werfen. Das gelang durch die Art der ersten Besprechung mit dem Erzbischof Droste theilweis, da man zuließ, daß derselbe statt Bedingungen anzunehmen, Bedingungen machte[3]. Seine Prätensionen machten zwar keinen günstigen Eindruck für ihn in Rom, manches kon̄te den̄och nicht ganz ungeschehen gemacht werden u. da Brühls Instruczionen nun nicht mehr ausreichten, so verließ er Rom im Som̄er Anfang. — Ich sandte ihn bald mit neuen, sehr weiten Vollmachten zurück. Die Einwirkung der heiligen Kimsky ließ sich momentan verspühren. H. v. Geissel wurde verworfen, weil er Bischof sey; man wollte Einen, den der Erzbischof selbst als Päpstl. Delegat consacriren könne. Da nun Arnoldi (von Trier) kraft meiner Vollmacht vorgeschlagen wurde, so kehrte das etwas flau gewordene Vertrauen verstärkt zurück u. hat sich bis heute Gottlob! noch nicht verläugnet. — Die 2te Besprechung mit H. v. Droste fiel günstiger aus, ja eigentlich günstiger für mich als für Rom, denn obgleich er in der Hauptsache nachgeben **mußte**, blieb er stets auf dem Punkte seinen Nachfolger nicht consacriren zu wollen. Nun nannte Rom selbst den Namen des Bischofs von Speyer u. Alles ging schnell zum schönen Ziel. — H. v. Geissel war auf dem Standpunkt in den Wagen zu steigen, als er von Msgr Viale Befehl erhielt alles aufzuschieben, bis der Punkt mit seiner Ernennung zum Dechanten durch

[1] Der langjährige preußische Kultusminister.

[2] Diese Mitteilungen über die Konvertitin Kimsky sind fast wörtlich den Berichten Brühls aus Rom entnommen. Vgl. Friedberg a. a. O. 39. Dort wird sie weiter als Mecklenburgerin und Freundin der Herzogin von Köthen und Bischof Laurents bezeichnet. Aus den einschlägigen katholischen Werken war nichts über sie festzustellen.

[3] Zweimal war Bischof Reisach in Münster bei Klemens August: im Februar und im August 1841, um von ihm die Zustimmung zur Ernennung eines Koadjutors zu erreichen. Beim letzten Besuch legte der vertriebene Erzbischof die Ernennung ganz in die Hand des Papstes gegen die Erlaubnis der Rückkehr nach Köln (Bischof Reisach an Ludwig I. am 11. Sept. 1841. Geh. Hausarchiv XII. 219).

Droste beseitigt sey. Die nöthigen Anweisungen darüber hatte Geissel aber schon lange, doch lautete die Interdiczion der Reise so bestimmt, daß er wartete. Nun mußte ein neues Hindernis aufgesucht werden. Er bekam also erneueren Befehl nicht zu reisen, bis ich nicht ein Mandement des alten Erzbischofs erlaubt hätte. Da Geissel nun nicht Dechant werden konnte ohne solches Mandement, so war das nichts als eine Chikane um Zeit zum Fischen im Trüben zu gewinnen — doch plötzlich — u. wohl zu merken, ehe denn Msgr Viale von unsrer Antwort unterrichtet war, schrieb er nach Speyer, der Bischof möge nur reisen, man vertraue in Rom alles Gewünschte werde ich ohne dem gestatten. Das verstand sich nun in diesem Falle so von selbst, daß das Aufhalten so wohl, als das Wiedergehenlassen der Sache in gleichem Maße verwunderlich war. Und hätte ich nicht das Spiel gekannt, so hätte ich dies Betragen mir nie erklären können. So aber ist mir alles klar. 50—100 geistlich Malcontente die der Clique geschrieben haben, machen dem Nuntius weiß daß 5000000, die nicht geschrieben u. geschrieen haben, mit Rom's ‚Nachgiebigkeiten' gewaltig unzufrieden seyen. Es muß also ein Mittel gefunden werden die erfreuliche Lösung aufzuhalten u. demnächst neue Verwicklungen zu schaffen. Es wird also die Dom-Dechaney herausgeholt u. unter ihrem dumen Vorwand Geissels Reise verbothen. Als mit der nichts anzufangen ist, da ich schon alles eingeleitet, wird das Mandement hervorgebracht. Doch es hatte über den Aufschub nach Rom berichtet werden müssen. Dort war man ehrlich denn der Papst u. nicht die Kimsky war befragt worden. Der Befehl keine Hindernisse zu legen u. mir zu vertrauen, kam grade in der Zeit als Antwort auf die 1te Anzeige an, als man hoffte einen guten Knoten durch das Erzbischöfl. Mandement geschürzt zu haben. Das danke ich dem Papst von Herzen. Nun geht alles schön und gut, aber die Parthey wird keine Gelegenheit versäumen um neues Unkraut unter den Weizen zu sähen. Die abscheulichen, anonymen Drohbriefe die H. v. Geissel erhalten hat, geben beredtes Zeugniß davon. Doch Gott wird uns beystehen, uns beyden theuerster Schwager, denn es ist unser vereintes Werk — und Jeder von uns hat aufzumerken, daß der Guckuk uns kein Ey in's Nest legt. — Bey Dir ist die Parthey eine Zeitlang schamlos hervorgetreten. Als sie sich soweit vergessen hatte, daß sie bey der Bestattung der unvergeßl. lieben Mama, die Geistlichkeit zu hohen Unschicklichkeiten zwang[1] u. als Hirten Briefe der Ihrigen im Style von Wolfs Briefen geschrieben waren, da hast Du ihr auf die Schnautze gegeben[2] u. Du kannst jetzt ziemlich sicher seyn, daß sie vor der

[1] Beim Begräbnis der protestantischen Königin-Witwe Karoline († 13. November 1841) sah sich die katholische Kirchenbehörde in die peinliche Notwendigkeit versetzt, den Eintritt der protestantischen amtierenden Geistlichkeit in die katholische Theatinerhofkirche abzulehnen. Weitere Verwicklungen brachten die Trauerfeierlichkeiten für die Verstorbene im Land. Die Mißstimmung des Königs Ludwig wurde stark dadurch erregt. Vgl. Treitschke a. a. O. 310; H. Brück, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert II² (Münster i. W. 1903) 188 ff.

[2] Welche Hirtenbriefe der König meint, war nicht feststellbar, vermutlich liegt eine Verwechslung vor. Vielleicht denkt er an die Predigten Eberhards in der

Hand geschickter u. weniger brutal auftreten wird. Aber wirken wird sie nach wie vor. Sie trachtet danach, nach u. nach alle Stühle mit Bischöfen ihres Gelichters zu besetzen. Gelingt das, so hat sie in 20 Jahren eine solche Übermacht erreicht, daß sie dem lieben Max [1] einmal das Regieren vielleicht unmöglich macht. Ich beschwöre Dich gebrauche ihn um eine furchtbare Gefahr für komende Zeiten zu verhindern. Meine heilige Überzeugung ist, daß wenn die Pläne dieser Menschen gedeihen ein Religionskrieg nicht unwahrscheinlich u. ein neuer großer Abfall von der Römischen Kirche gewiß ist.

Sieh in diesen Zeilen, theuerster Schwager, einen Beweis meiner Freundes Treue. Bayerns Macht u. Gewicht ist für Teutschland, für Preußen ein Bedürfniß. Drum sehe ich mit Eifersucht auf alles was Beydes schwächen könnte."

Am 10. Januar 1842 fand nach Überwindung der letzten Schwierigkeiten unter großer Feierlichkeit die Eidesablegung durch Geissel vor dem König statt. Geissel hielt dabei eine tiefergreifende Ansprache, die den Herrscher bis zu Tränen rührte [2]. Den Eindruck des Königs von der Person des neuen Koadjutors, den er nun zuerst persönlich kennen lernte, schildert ein letzter Brief aus Berlin vom 14. Januar 1842 [3].

„Daß alles was Geissel, Droste, Cöln, Speyer u. Rom betrifft glücklich abgemacht ist, weißt Du nun gewiß schon. Im Augenblick da Max hier einfuhr, stand ich im Staatsraths Saal unterm Thron u. empfing, umgeben vom ganzen Staats Ministerium u. begleitet von meinem neuen Adjutanten dem Grafen Brühl das Homagium des vortrefflichen u. liebenswürdigen Mannes, den ich Dir, Du geliebter Schwager verdanke. Ich kann es nicht lebhaft genug ausdrücken, wie sehr H. v. Geissel mir gefällt, welch Zutrauen ich zu ihm gewonen habe u. wie sehr ich hoffe, daß er der Mann ist, der die so schwere Aufgabe lösen wird. Nur in der Liebe kann die Auflösung so schwerer Dissonanzen gefunden werden."

Die Hoffnungen Friedrich Wilhelms und Ludwigs I. erfüllten sich. Geissel war der Mann für den schweren Kölner Posten. Vom Vertrauen des Königs getragen, von apostolischer Liebe beseelt, ging er mit Mut und Festigkeit an seine schwere Aufgabe und rettete die Kölner Erzdiözese, ja die ganze katholische Kirche Preußens aus den Niederungen, in die sie Staatswillkür und Glaubensirrungen gestürzt hatten.

Michaelskirche 1841, die von den Protestanten sehr übel aufgenommen wurden und ein Rundschreiben zur Überwachung der Predigten an die Kreisregierungen veranlaßten. Vgl. Treitschke a. a. O. 310 f.

[1] Der Kronprinz von Bayern, der spätere König Max II. Joseph, vermählt mit Prinzessin Maria von Preußen.

[2] Bericht des bayr. Gesandten in Berlin, des Grafen Lerchenfeld, vom 16. Januar 1842: Geheimes Staatsarchiv, M. A II, Preußen 42.

[3] Der Brief enthält im übrigen fast nur Familiennachrichten.

Joseph Grisar S. J.

„Vater unser . . .“

Eine Erfahrung des Gebetslebens scheint sich doch bei unsagbar vielen Gläubigen zu wiederholen. Vom Mund der Mutter belehrt und von frommen Mutterhänden geleitet lernten wir schon als Kinder die wesentlichen Formeln des christlichen Gebetslebens in andächtiger Haltung sprechen. Es waren in der Tat zunächst Formeln, ohne verständlichen Inhalt für uns. Denn was besagt Kindern „Geheiligt werde dein Name, Zukomme uns dein Reich“ und vieles andere? Aber wir lernten es doch, daß wir vor Gott dem Herrn ständen oder knieten, dem Ehrfurcht gezieme. Ja, wir verstanden es allmählich, beim Aufsagen der Gebete unsern eigenen kindlichen Sinn sprechen zu lassen und auf unsere Art zu beten; eine Art, die freilich in manchen Punkten das Lächeln der Erwachsenen hervorrief, wenn wir — was nur selten geschah — unsern Gebetsgedanken den Ausdruck kindlicher Worte verliehen.

Wir wuchsen heran. Das Bewußtsein des eigenen Ich erwachte. Der Trieb zu selbständigem Denken und Handeln zeitigte bald auch das Bedürfnis zu innerlich erfaßtem Gebet als Ausdruck des eigenen Seelenlebens. Wir schauten unsere gelernten Formeln an und merkten zu unserem Erstaunen, daß sie uns wenig Inhalt boten und oft keine religiösen Gefühle in uns wachriefen. Wir suchten beides in ihnen zu finden. Doch dem frisch und ursprünglich flutenden Leben konnten die Erfolge kein Genüge tun und keine Anregung bieten. Elternhaus und Schule aber griffen, wie so oft in diesen kritischen Stunden, entweder überhaupt nicht ein oder erst, wenn es zu spät war. Besorgt, wenn nicht gar erschrocken mußten wir in uns eine gewisse Abneigung, manche auch einen ständig wachsenden Widerwillen gegen die Gebete beobachten, die uns als heiligstes Erbgut anvertraut wurden.

Und nun gehen die Wege der einzelnen auseinander. Dem einen spielt der Zufall ein belehrendes Buch in die Hände, dem andern offenbart ein treues Freundeswort, daß die starre Schale einen lebensfähigen Kern und Keim in sich birgt, der nur auf den Augenblick harrt, wo eine verständnisvolle Seele ihn befreit. Seltener wohl teilt sich das Licht der göttlichen Gnade dem Suchenden unmittelbar mit. Häufig wird die Formel

abgetan oder nur da gebraucht, wo die Pflicht ein Abbeten fordert: „die Kirche wird ja wissen, wozu sie es auferlegt“. Bei vielen überträgt sich in unsern glaubensschwachen Tagen die Abneigung gegen bestimmte Gebetsformeln auf das Gebet überhaupt; es hat jeden Sinn für sie verloren, und es erscheint ihnen menschenunwürdig, „zu einem Gott zu beten, der mit der ewigen Hölle droht“. Andere beten wohl noch, aber „nur im Geiste“, was nicht selten eine Entschuldigung für die Körperhaltung bei ihrem Gebete bedeutet, deren Nachlässigkeit sie selbst einem Mitmenschen gegenüber erröten lassen würde.

Es mag daher von Interesse sein, der Grundformel des christlichen Gebetslebens, dem Gebete des Herrn, unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Von Christus seblst uns gegeben, enthält es eine Zusammenfassung der gesamten Heilswahrheiten, offenbart das tiefste Eingehen auf unsere menschlichen Wünsche und nimmt teil an dem Merkmal aller göttlichen Werke, dem einfachsten Gemüte wie dem größten Gelehrten eine nie versagende Quelle wahrer und fesselnder Anregung zu sein. Den Gebildeten unserer Tage bietet zudem gerade dieses Gebet nicht geringe Schwierigkeiten; ihr religiöses Wissen steht leider nur mehr selten auf der Höhe der Allgemeinbildung, und es ist ihnen daher mehr als dem Manne aus dem Volke versagt, das persönlich Erlebte in Verbindung zu bringen mit einem objektiv Gegebenen[1]. Inhalt und Aufbau des Gebetes werfen schließlich belehrende Streiflichter auf Fragen des Gebetslebens überhaupt, die für viele von der größten Bedeutung sind.

Vater. Morgenröte und Frühlingserwachen breitet das Wort über die betende Seele aus. Lichtumstrahlt und liebeumwoben senkt es sich auf sie herab, öffnet die Tore zu einer andern Welt und bietet Fernsichten von nie geahnter Schönheit und wahrhaft göttlichem Reichtum.

Vater. Wie selbstverständlich fließt es über unsere Lippen. Leider; denn es ist gar nicht selbstverständlich, daß wir zu Gott dem Unendlichen, dem Schöpfer des All, dem absoluten Herrn der Welt „Vater“ sagen dürfen. Wir brauchen uns nicht gerade jenes durchaus unchristliche Zerrbild Gottes als eines furchtgebietenden Tyrannen und quälenden Sklavenaufsehers zu eigen zu machen, das nicht wenigen Gläubigen unserer Tage

[1] Auf die naheliegende Frage, warum und wieweit es überhaupt ratsam sein kann, dem Gebete bestimmte Formeln zugrunde zu legen, ist in den letzten Jahren bei den Erörterungen über die Liturgie so viel Treffendes und Schönes geantwortet worden, daß es hier überflüssig erscheinen mag, darauf einzugehen.

infolge einer erschreckenden Verbildung ihres religiösen Lebens marternd vorschwebt. Wahr aber ist, daß die Heilige Schrift für die natürliche Ordnung der Dinge aus den sozialen Zuständen der damaligen Zeit heraus keinen andern Vergleich für das Verhältnis von Gott und Mensch kennt als jenen von Herrn und Sklaven. Nicht ohne Grund. Als Gott den Menschen schuf, gab er ihm Rechte und Pflichten, wie er wollte und soweit er wollte. Der Daseinszweck des Menschen mußte wie der der ganzen Schöpfung die Verherrlichung Gottes durch Anerkennung und Dienst sein. Auch die natürliche Glücksvollendung in einer Unsterblichkeit konnte, vom Standpunkt der Pläne Gottes aus betrachtet, ebensogut ausfallen wie gegeben werden. Freilich mußte Gott seinerseits zu den Verheißungen stehen, die sich aus den dem Menschen gegebenen Rechten ergaben; aber niemand war da, der ihn von vorneherein hätte verpflichen können, solche Rechte zu geben. So verstehen wir den Vergleich vom Herrn und Sklaven. Er hat seine volle Berechtigung, auch abgesehen von einem Strafzustand, den Auflehnung und Sünde wider Gott zur Folge haben mußte. Die Menschennatur als solche ist Gott gegenüber Sklavin. Heißt es ja selbst vom göttlichen Worte zur Umschreibung seiner Menschwerdung: „der sich selbst entäußerte, indem er Sklavennatur annahm und in Menschengestalt auftrat" (Phil. 2, 7).

Wie kommt es nun, daß wir Gott als Vater anreden? Die Liturgie gibt uns wohl die treffendste Antwort, wenn sie den feierlichen Gesang des Vaterunsers einleitet mit den Worten: Durch heilbringende Anordnung gemahnt und durch göttlichen Unterricht belehrt, wagen wir zu sprechen: „Vater ..." Christus der Herr mußte kommen als Künder und Vollender göttlicher Vaterliebe, sonst wäre kein Mensch auf den Gedanken verfallen, sein persönliches Verhältnis zu Gott in diesen Vergleich zu kleiden oder das Wort in seiner tiefsten Bedeutung auf die Wirklichkeit anzuwenden. Wohl bezeichnet sich Jahwe im Alten Bunde als Vater des erwählten Volkes, doch nicht als Vater eines einzelnen Menschen. Auch die heidnische Mysterienfrömmigkeit der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung kannte den Namen „Vater des All" und ähnliche, dachte aber nicht daran, diesen trauten Namen als Ausdruck eines sachlich gegebenen Verhältnisses Gottes zur Seele zu nehmen. Er bietet also im Christentum etwas ganz Neues, nie Dagewesenes, Unerhörtes, Ehrfurcht- und Dankgebietendes.

Durch Christi Erlösungswerk sind wir nicht allein von der Sünde befreit, sondern in aller Wahrheit ist uns ein Kindschaftsverhältnis zum Un-

endlichen zuteil geworden. „Ihr habt ja (bei der Taufe) nicht wiederum den Geist der Knechtschaft in Furcht erhalten, sondern ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen: „Vater!“ Denn der Geist (Gottes) gibt Zeugnis unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind. Wenn aber Kinder, auch Erben: Erben Gottes also und Miterben Christi (des Erstgeborenen unter vielen Brüdern) (Röm. 8, 15—17). „Solange wir unmündig waren (vor der Taufe), standen wir als Sklaven unter den Elementen der Welt. Als aber die Zeitenfülle kam, sandte Gott seinen Sohn ..., damit wir die Sohnschaft empfingen ... Deshalb bist Du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe“ (Gal. 4, 5—7). „Sehet, welche Liebe uns der Vater geschenkt, daß wir Kinder Gottes heißen und sind“ (1 Joh. 3, 1). So klingt es freudig und jubelnd durch alle Briefe der Apostel, ein Widerhall nur jenes Herrnwortes: „So sollt ihr beten: Vater ...“ (Matth. 6, 9).

Es ist also nichts Gewagtes und Ungesundes, wenn wir das Bewußtsein der Gotteskindschaft freudig dankbar in uns pflegen; nein, es ist gottgewollt. Wer in Sklavenfurcht vor Gott hintritt, hat den Geist des Christentums nicht erfaßt und ist ein Opfer von Bestrebungen geworden, die durch Strenge den Schein der Frömmigkeit erwecken, sie in Wahrheit aber nicht geben. Es mag eine jansenistisch-stoische Frömmigkeit sein, nicht aber eine christliche.

Lassen wir unsere Seele aufatmen, wenn wir aus den Plagen und Enttäuschungen des Lebens vor Gott, den liebevollen Herrn und Vater, hintreten. Lassen wir allen jenen Empfindungen freien Spielraum, die das traute Verhältnis des Kindes zu seinem Vater ausmachen: Ehrfurcht und Glück, Ernst und Freude, Zufriedenheit und Liebe. Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit werde recht lebendig, die Freude und der Friede des Geborgenseins. Aus dieser Stimmung erwachse unser Gebet.

Vater unser[1]. Wer so spricht, ist sich bewußt, daß er nicht allein steht, sondern einer Gemeinschaft angehört, daß nicht nur ihn die Kindschaftsgnade beglückt, sondern alle mit ihm Vereinten. So natürlich das soziale Gefühl und Streben nach Zusammenschluß dem Menschen ist, so

[1] Wie oft bei sakralen Formeln, so ist auch hier die früher gebräuchliche Stellung der Worte beibehalten worden; zudem dürfte „Unser Vater“ als Anredeform ebenso ungebräuchlich sein, da wir heute hierbei das Possessivpronomen auszulassen pflegen. Im folgenden begegnet uns „zukomme uns“ statt des heutigen „zu uns komme“.

groß scheint die Gefahr für das Gebetsleben, partikularistisch und individualistisch, ja sagen wir ruhig, egoistisch zu werden. Wie viele beten, als ob Gott nur ihr Vater wäre, als ob der kleine Kreis ihrer Pflichten und Sorgen das Wichtigste auf dieser Erde bliebe; oder wenn sie für andere beten, als ob nur ihre oder ihrer Organisation Tätigkeit das Gebet verwirklichen könnte. Der höchste Grundsatz des Christentums ist die Liebe, und wen man liebt, der ist ein anderes Ich. Die Liebe des Christen aber umfaßt „alle, besonders aber die Glaubensgenossen“ (Gal. 6, 10). Tragen wir Sorge, daß der Vorwurf gegen uns nicht allzuviel Berechtigung erhält: wir seien Christen, aber die Werke der Liebe seien uns fremd, selbst gegen unsere Glaubensbrüder. „Was tut ihr als Christen, was ihr als Nichtchristen nicht auch tätet?“ Der Herr hat bei seinem Abschied das folgenschwere Wort gesprochen: „Die Herrlichkeit, die du mir gegeben, (Vater,) habe ich ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie auch wir eins sind; ich in ihnen und du in mir, auf daß sie in der Einheit vollendet seien, und auf daß die Welt daraus erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich geliebt“ (Joh. 17, 22 f.). Wie furchtbar wäre es, wenn einst viele gegen uns aufständen und bezeugten, sie hätten aus unserem Leben den Schluß gezogen, das Christentum sei nicht die wahre Religion, weil wir keine Liebe an den Tag gelegt! Daher durchglühe die Liebe beim Gebete unsere Herzen und leite unsere Gedanken und Taten.

Vater unser, der du bist im Himmel. Ist Gott nicht unter uns? Ohne Zweifel; denn „in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg. 17, 28). Und doch hat dieser Beisatz der Anrede seinen vollen Sinn. Wir wandern hier auf Erden als Kinder Gottes, aber „wir haben keine Heimat im Herrn, solange wir die Heimat im Leibe haben, denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen“ (2 Kor. 5, 6 f.). Gott hingegen „bewohnt ein Licht, zu dem niemand Zutritt hat“ (1 Tim. 6, 16), und dieses Licht ist eben der Himmel. Als Kinder nun sind wir berufen, einst in jenen geheimnisvollen Lichtkreis einzutreten, der uns die Herrlichkeit Gottes in aller uns zugänglichen Fülle schenken wird. Für uns als Kinder also weilt Gott in besonderer Weise im Himmel; dort ist unsere Heimat, unser Vaterhaus, unser alles. „Unser Wandel aber ist im Himmel, von wo wir auch den Heiland erwarten, unsern Herrn Jesus Christus, der den Leib unserer Erniedrigung umgestalten wird nach dem Bilde des Leibes seiner Herrlichkeit“ (Phil. 3, 20 f.). „Unser Sinn

geht dahin, die Heimat im Leibe aufzugeben und die Heimat im Herrn zu erhalten“ (2 Kor. 5, 8).

Wahr ist es demnach, daß die bloße Anrede an Gott uns in eine andere Welt einführt. Sie hat Voraussetzungen, die dem Nichtgläubigen fremd und unverständlich sind, von den Gläubigen aber nur dann in ihrer ganzen Tragweite erfaßt und umfaßt werden, wenn nicht allein das Leben der Kindschaft notdürftig erhalten ist, sondern das Kindschafts- und Familienbewußtsein zu einer Art freudig-dankbarer, lebendiger Natürlichkeit geworden ist. Ein Kind, das seinen Vater nicht als das treffendste Bild spendender und fürsorgender Liebe kennengelernt und von dieser warmen Liebe umhegt groß geworden, wird niemals im eigenen Hause das rechte Bewußtsein froher Kindschaft haben und stets eine der beglückendsten Seiten des Lebens vermissen. Desgleichen auch eine Seele, der es nicht vergönnt gewesen, sich von dem Kindschaftsgedanken Gott gegenüber durchdrungen zu wissen; ihr bleibt nur übrig, mit den Jüngern recht kindlich und ehrfurchtsvoll zu bitten: „Herr, lehre uns beten“ (Luk. 11, 1), und im täglichen Berufsleben mehr auf den Vater im Himmel als auf die rechnerisch genaue Erfüllung ihrer Pflichten zu achten.

Das Vaterunser stellt sich dar als ein Bittgebet und enthält demnach außer der Anrede nur Bitten. Drei von ihnen haben Gottes Interessen zum Gegenstande, vier unsere eigenen. Wohlgemerkt, nicht unsere eigenen im Sinne ausschließlich der Person des Beters, sondern im Sinne der Gemeinschaft. „*Unser* Brot gib *uns*, vergib *uns* *unsere* Schuld, wie *wir* vergeben, führe *uns* nicht in Versuchung“ usw. Das Familienbewußtsein ist so stark ausgeprägt, daß es sich bei den persönlichsten Angelegenheiten in den Vordergrund drängt, gleich als wäre uns persönlich eine Bitte nicht gewährt, wenn sie nicht allen unsern Brüdern und Schwestern im Herrn erfüllt ist. Wer kann sagen, er sei ein Christ in solcher Vollendung? Und doch sollten wir es alle sein!

Geheiligt werde dein Name. Eine hebräische Redensart, die unserem Sprachempfinden fremd ist. Sie bedarf also der Erklärung.

Das Alte Testament spricht oft vom „Namen“ Gottes und meint damit das Wesen des Unsichtbaren und Unbegreiflichen, sofern es sich in irgend einer Hinsicht nach außen kundtut; in der Schöpfung mit ihrer Größe und Herrlichkeit, im Lobe und der Verherrlichung, die Gott durch seine Werke und vor allem durch die Menschen zuteil wird usw. Unzählige Male stoßen wir auf die Aufforderung: Lasset uns den Namen des Herrn

preisen! Lasset uns den Namen des Herrn anrufen! Oder die Anerkennung spricht sich unmittelbar aus: Groß ist dein Name unter den Völkern; dein Name ist Kraft; dein Name ist heilig und furchtgebietend! Es ist uns also der Name Gottes gleichbedeutend mit: Gott, seine Person und seine Interessen; und da wir Gott als Vater angesprochen, so handelt es sich besonders um diese Vaterwürde. Wir würden sagen: Du als Gott und Vater, mit deiner Macht und deiner Liebe.

„Heiligen“ schließt nach dem Sprachgebrauche der Heiligen Schrift ein Zweifaches in sich, die Entziehung vom profanen Gebrauch und die Bewahrung vor aller unehrerbietigen Behandlung einerseits, dann positiv die besondere Weihe und Verehrung zu religiösen und kultischen Zwecken. In diesem Sinne wurden im Alten Bunde der Tempel, die Priester und Leviten, alle männliche Erstgeburt und vieles andere Jahwe „geheiligt“. Das Erlösungswerk Christi wird verschiedentlich von den Aposteln als ein „Heiligen“ der Menschen bezeichnet. Da es sich beim Namen Gottes nicht um eine Weihe an Gott handeln kann, so hat das Wort hier den uns geläufigen Sinn von „heilig halten“, „religiös ehrfurchtsvoll behandeln“.

Wir sprechen demnach in der ersten Bitte unsern Wunsch aus, Gott möge von allen Menschen als das geehrt werden, was er ist: der unendlich Vollkommene, Ursprung und Ziel aller Dinge, Schöpfer und Herrscher, König und Vater der Menschen. In der Tat kann es ja für ein Kind keine größere Schmach geben, als wenn es sehen muß, wie sein Vater entehrt oder die ihm gebührende Ehre und Anerkennung entzogen wird; kein dringenderer Wunsch, als den Vater erhoben und ausgezeichnet zu wissen; keine größere Freude und Genugtuung, als alle eins in der Tat des Lobes für den Vater zu erblicken. Und welches Lob, welche Ehre wäre hinreichend, „den heiligen Herrscher, den allmächtigen Vater, den ewigen Gott“ (Präfation) gebührend zu preisen! So besagt die Bitte zugleich eine Aufforderung an alle Geschöpfe und besonders an alle Menschen, für die Verherrlichung Gottes zu arbeiten, die ganze Lebensauffassung so zu gestalten, daß Gott, der Herr und Vater, Ausgangs- und Zielpunkt aller Pläne, Wünsche und Werke sei. Und wie ernst und tief wird dieses Verlangen unserer Seele entströmen müssen in einer Zeit, die mit einer Rückkehr zum Heidentum nicht zufrieden ist, sondern die Leugnung und Bekämpfung Gottes als wahre Religion hinzustellen wagt!

Zukomme uns dein Reich. Gott wirkt nicht nach Menschenart für Stunden, Tage und Jahre, sondern für Ewigkeiten. Daher kommt

es, daß wir seinen Werken, nicht zuletzt in der Leitung der Seelen, oft zweifelnd oder gar kopfschüttelnd gegenüberstehen, indem wir unsere Eintagsmaßstäbe und die Unfähigkeit, aus Bösem Gutes werden zu lassen, für die Beurteilung zugrunde legen. Was wir als Weltgeschichte bezeichnen, von der ersten Lostrennung unserer Erde aus dem Feuerball der Sonne, die ganze Menschheitsentwicklung hindurch mit Einschluß des Erlösungswerkes und der Geschichte der Kirche, bis zum Tage, der als der letzte bezeichnet werden muß, die ungezählten Menschenleben und Seelenschicksale der Jahrtausende, alles ist nach den Plänen des Ewigen hingeordnet auf „den Großen Tag des Herrn“. Die Propheten des Alten Bundes haben Wunderbares und Schreckhaftes von ihm geschaut und vorausgesagt. Christus der Herr hat ihn oftmals angekündigt als Gericht über „die Welt“, als Beglückung der Kinder Gottes, als Tag der Rechtfertigung und Herrlichkeit des Vaters. Die Apostel ergriffen jede Gelegenheit, jene Stunde dem Bewußtsein ihrer Gläubigen einzuprägen als Trost und Hoffnung in Trübsal, als Erlösung in Leid und Fesseln, als Freude und Genugtuung über Christi und seines Vaters Verherrlichung.

Dieser Tag des Herrn ist das Kommen seines Reiches. Denn sein Reich ist seine Herrschaft als König und Vater. Sein Reich ist seine Verherrlichung durch die Menschen. Sein Reich ist seine Macht über allen Verstand und jeden Willen durch die Liebe. Ja die Vaterliebe soll dann ihre Triumphe feiern, indem nur die eingehen in die Herrlichkeit der Anschauung und des göttlichen Glückes, die als Kinder Gottes befunden werden. Was hier auf Erden keinem Auge sichtbar erschien, die Kindschaftsgnade der Auserwählten, tritt dann offen zutage; und die Liebe Gottes, die hier oft geheimnisvolle und uns unverständliche Wege ging, wird dann unermeßlich beglückend offenbar.

Auf diesen Tag gehen die Pläne Gottes als ihren Zielpunkt zu, den Tag seiner restlosen Verherrlichung durch alle, in Seligkeit oder in Zittern, den Tag seiner endlosen Ehre in alle Ewigkeit. Kann ein Kind um diesen Gedanken und Wunsch seines Vaters wissen und nicht zugleich ihn teilen und sich zu eigen machen!

Dem deutschen Wortlaut entsprechend „zu uns komme dein Reich“ könnte man geneigt sein, in erster Linie an die Beglückung seiner selbst zu denken; aber der griechische und lateinische Text schließen das aus, da sie einfachhin vom Anbrechen der Königsherrschaft Gottes sprechen. So viel war also Christus dem Herrn daran gelegen, unser Augenmerk auf diesen Tag zu

lenken, daß er die Bitte um seine beschleunigte Ankunft zum Gegenstand unseres alltäglichen Gebetes erhob.

Wir dürfen annehmen, die Fülle der Zeiten werde um so eher kommen, je schneller und wirksamer der Segen des Glaubens und der Kindschaftsgnade sich über die Erde ausgebreitet habe. Deshalb schließt die Bitte jene andern um die Gnade der Bekehrung der Völker und der Vervollkommnung der einzelnen Gläubigen in sich. Auch sie besagen ja ein Herrschen Gottes über die Menschen. Aber auch sie bleiben hingeordnet auf das Kommen des Herrn „in großer Macht und Herrlichkeit“.

Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden. Viele Menschen werden schon unruhig und erregt, wenn sie nur das Wort vom Willen Gottes hören. Wille ist ihnen infolge bitterer Lebenserfahrungen oder aus der Vormacht ihres Gefühlslebens heraus gleichbedeutend geworden mit Laune, Tyrannei, Knechtung. Und nur zu leicht neigen sie dazu, auch an Gottes Willen diesen Begriff anzulegen. Gottes Wille aber ist heilig und gut, ohne jeden Schatten von Unvollkommenheit. Gottes Wille ist Gott selbst. Er hat bestimmte Forderungen an uns Menschen, muß sie haben, wenn er sich nicht selbst aufgeben soll. Nicht alles im Willen Gottes ist notwendig mit seinem Wesen schon gegeben, aber auch das ist doch wieder notwendig gut und heilig, auf die Verherrlichung seiner selbst gerichtet und zugleich auf das Beste der Menschen. Denn „das ist der Wille Gottes: eure Heiligung“ (1 Theff. 4, 3).

Wie sollen auch sonst die Pläne Gottes in der Schöpfung und Erlösung zur Wirklichkeit werden, wenn sein Wille in all seinen Anordnungen nicht erfüllt wird! Und das nicht irgendwie nur, nein: „wie im Himmel, also auch auf Erden“. Im Reiche seines ewigen Lichtes droben, nicht minder aber hier unten im Tale der Tränen. Ja, mit der gleichen Genauigkeit, absoluten Vollendung und inneren Hingabe hier wie dort. Und weil es auf Erden dem Menschen allein gegeben ist, seine Freiheit gegen Gottes Willen zu gebrauchen, so ist vor allem der Wunsch ausgesprochen, des Menschen Wille möge in sittlicher Vollkommenheit seine Wege wandeln, er möge sich dem göttlichen Willen anpassen und angleichen, damit so nicht zwei Willen seien, sondern in der Liebe des Kindes zu seinem Vater nur einer, der des Vaters.

Wahre Liebe macht willig, gefügig und selbstlos. Liebe aber macht auch teilnehmend, mitleidend und mitbessernd. Wessen Seele also kann wahre Kindesliebe in sich bergen, ohne das ernste Streben nach sittlicher Vollendung, ohne restlose Hingabe an Gottes Willen. Wessen Mund kann

„Vater" zu Gott sprechen, ohne schmerzlich die vielen Auflehnungen gegen Gott und die zahllosen Schwachheits- und Nachgiebigkeitsfehler bei sich und andern zu beklagen, ohne den lebhaften Wunsch in sich zu empfinden, für ihre Minderung zu beten und zu arbeiten.

Welch eine Selbstlosigkeit doch dieser erste Teil des Vaterunsers vom Betenden erwartet und gleichsam fordert! Vergleichen wir Gegenstand und Weise des Gebetes mit vielen der üblichen Gebetbücher und noch mehr mit denen vieler Gläubigen, dann findet sich ein merkwürdiger Unterschied.

Im Mittelpunkte des Vaterunsers steht Gott der Vater, im Mittelpunkte des Gebetslebens nur zuvieler Menschen das eigene Ich. Christus lehrt uns, zuerst ans Loben, Schenken und Bitten für Gott denken, dann erst in der zweiten Hälfte an uns. Viele Menschen aber kennen nur ein Beten, das gleichbedeutend ist mit Bitten und Betteln für die eigene Person; als ob Gott nur dazu da sei, für sie und ihre kleinen Interessen im Sinne ihrer augenblicklichen Not und Stimmung zu sorgen. Wie selbstsüchtig sind wir doch geworden, daß uns selbst Gott eben gut genug ist, in unserem Dienste zu stehen!

Manche gehen noch weiter und fragen bei allem: Was bringt es mir ein? Aus Furcht vor Strafe oder Heimsuchung verrichten sie ihre Gebete, und was sie freiwillig hinzutun, ist vom Gedanken beherrscht: dann wird Gott mir gut sein. Arme Menschen! Am Ende stehen sie vor Gott dem Herrn doch mit ihrem bloßen Ich da!

Christus der Herr lehrt uns, an unsere Schuld erst an fünfter Stelle zu denken. Viele Menschen kennen kaum einen andern Gegenstand ihres Gebetes als ihre Sünden und Fehler. Ein Wort des Lobes und Dankes kommt niemals über ihre Lippen, es könnte ja die Gefahr der Überhebung und damit wieder eine Sünde darin liegen, wenn sie anerkennen, daß Gott ihnen etwas Gutes geschenkt, sie es also besitzen.

Welch eine Verirrung! Gott die Ehre entziehen, um selbst nicht einen möglichen Nachteil zu haben. Welch eine Tragik! Immer nur das liebe Ich aus vermeintlicher Gewissenhaftigkeit. Immer in Furcht, in der Furcht des Knechtes, wo sie doch freie Kinder Gottes sind. Als ob nicht ein Apostelwort uns die unfehlbar richtige Anweisung gäbe, wenn es sagt: „Furcht ist nicht in der Liebe; sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus, denn die Furcht hat den Charakter der Strafe. Wer aber fürchtet, der ist nicht vollkommen in der Liebe" (1 Joh. 4, 18).

Gibt es denn keine Gefahr für unsere Seele? Gewiß, aber wenn die Abgründe des Seelentodes uns so vielfach umgäben, wie es manchen scheint,

dann wäre Gott in Wahrheit kein Vater, sondern ein Tyrann, seine Seelenleitung wäre Qual und nicht Liebe. „Darin ist die Liebe Gottes in uns zur Vollkommenheit gelangt, daß wir am Tage des Gerichtes Vertrauen haben“ (ebd. Vers 17).

Wie werden wir also beten: mit Christus oder mit blinden Führern?

Unser tägliches Brot gib uns heute. Demnach auch das Notwendigste für unser leibliches Leben erst nach den großen Interessen Gottes? Wer möchte daran zweifeln! Denn selbst wenn wir Hungers sterben sollten, würde das ja nichts anderes bedeuten, als daß die Ewigkeit für uns um einige Augenblicke eher ihren Anfang nähme als sonst.

Doch Christus lehrt uns beten um das tägliche Brot. Ja dem griechischen Texte zufolge sagt er sogar: „Unser morgiges Brot gib uns heute.“ Wohl damit uns keine Sorge um morgen bedrücke, da wir seinen Lebensunterhalt gesichert wissen. Denn an den körperlichen Lebensunterhalt ist nach der Erklärung der heiligen Väter mit dem Worte „Brot“ gedacht. Für wie manche auf dieser Erde bildet dieser in der Tat die erste Sorge.

Und wenn sie für dich persönlich nicht besteht, bedenke, daß es heißt: „Unser tägliches Brot gib uns heute.“ Bete, wünsche und sorge nach dem Maße deiner Kräfte, daß auch andere ihr Brot erhalten. Sonst wird das Apostelwort wahr: „Was nützt es, meine Brüder, wenn jemand sagt, er habe den rechten Glauben, wenn er aber die Werke des Glaubens nicht vollbringt? Kann der Glaube ihn retten? Wenn dein Bruder und deine Schwester keine Kleidung haben und den täglichen Lebensunterhalt entbehren, und nun einer aus euch ihnen sagt: ‚Gehet nur hin in Frieden, werdet warm und satt‘, dabei ihnen aber nichts gibt, was dem Körper vonnöten ist, was kann es ihnen helfen? So ist auch der Glaube, wenn er die Werke nicht betätigt, tot“ (Jak. 2, 14—17).

Die Vulgata übersetzt das ursprüngliche griechische Wort „überheute“ mit „übernatürlich“ und denkt dabei an das Brot der Gnade im allgemeinen oder an das eucharistische Brot im besondern. Beide sind ja im eigentlichen Sinne das Brot der Kinder Gottes, für sie bereitet vom Vater der Liebe. Machen wir uns also das Gebet auch in dieser Hinsicht getrost zu eigen und treten wir zum Tische des himmlischen Vaters. Aber suchen wir auch dabei nicht uns selbst, sondern nehmen wir die Gabe erst, nachdem wir uns im Opfer Gott geweiht und geschenkt haben.

Ob es wohl über den Inhalt der vierten Bitte hinausgeht, wenn wir das „tägliche Brot“ auch von der natürlichen Nahrung der Seele verstehen?

Wie mancher hungert und dürstet nach tieferer wissenschaftlicher oder religiöser Bildung, aber die drängende Arbeit des Berufes oder äußere Schwierigkeiten lassen ihm weder Zeit noch Kraft. Möge das „uns“ der Bitte auch für sie ein Gebetsscherflein oder hier und da eine Gabe erübrigen lassen.

Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. Es mag manchem auffallend erscheinen, daß die Bitte um Verzeihung für Sünden, Fehler und sittliche Schwachheiten erst nach jener um den notwendigen Lebensunterhalt ihren Platz gefunden hat. Gibt es doch nicht wenige, die fast nur von der Furcht vor der Sünde statt von der Liebe leben, und in deren Gebeten die um Nachlassung der Verfehlungen die erste Stelle einnimmt. Und doch muß Christus der Herr wissen, warum er uns so und nicht anders gelehrt.

Ein Grund möchte jedenfalls darin zu suchen sein, daß die selbstlose Liebe und das restlose Eintreten für die Interessen Gottes, wie es sich in den ersten Bitten ausspricht, aus sich schon einschließlich eine Abkehr von allem sündhaften Handeln und für den Fall einer vorhergegangenen Sünde eine Heimkehr zum Vater der Erbarmungen besagt. Sodann bleibt dem Sünder bei längerer Erhaltung seines leiblichen Lebens immer noch Gelegenheit zu Buße und Reue, so daß das Leben unter dieser Rücksicht wichtiger ist als die Bekehrung. Schließlich spricht sich im christlichen Bewußtsein der alten Zeit, das vom Herrn seine Richtung erhalten hat, die Überzeugung aus, für den durch die Taufe zum Kinde Gottes Erhobenen sei eine schwere Sünde mit dem Verlust der Kindschaft etwas so Ungeheuerliches, daß es nur äußerst selten vorkommen könne. Diese Bitte wurde also für die Kinder Gottes in erster Linie von läßlichen, kleineren Sünden und täglichen Schwachheitsfehlern verstanden.

Ohne Zweifel haben wir alle Grund genug, um diese Vergebung zu flehen; auf der andern Seite sollten wir uns auch vor Übertreibungen hüten. Denn Gott ist uns ein gütiger Vater, der seiner Natur nach zum Erbarmen geneigt ist, wo immer er nur einigermaßen guten Willen wahrnimmt. Machen wir in dieser Hinsicht uns kein Bild von Gott, das auf unsern irdischen Vater zu übertragen wir uns schämen würden. Glauben wir doch gar nicht, ihm dadurch Ehre antun zu können, daß wir ihn für unnachsichtig, erbarmungslos und nachtragend halten.

Weniger Aufmerksamkeit widmen manche dem Zusatz dieser Bitte, obschon er vollste Aufmerksamkeit verdient. Merkwürdig. Nur diese Bitte hat einen Zusatz. Und welchen! „Wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“

Ja der griechische Text besagt sogar: „wie auch wir vergeben haben . . .“. Und als ob der Herr fürchtete, die Bedeutung dieser Worte sei nicht klar genug erfaßt worden, fährt er nach Beendigung der Gebetslehre fort: „Wenn ihr nämlich den Menschen ihre Sünden nachgelassen, dann wird der himmlische Vater auch euch eure Fehler vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht verziehen habt, dann wird der himmlische Vater auch euch eure Sünden nicht erlassen“ (Matth. 6, 14 f.). Der Zusatz besagt also eine Vorbedingung und einen Maßstab für die Verzeihung von seiten Gottes: „Wenn — dann“ und „soweit — wie“.

Es würde zu weit führen, die Wichtigkeit der brüderlichen Verzeihung in der Lehre des Herrn auch nur anzudeuten. Wie er die Liebe zum Grundgesetz seiner Religion erhoben, zum Eckstein in unserem Verhalten Gott gegenüber, so auch die Liebe und mit ihr die Verzeihung zum Grundgesetz in unserem Verhalten gegenüber dem Nächsten. Wir wissen, daß bei der großen Abrechnung des Lebens nicht die Fragen gestellt und die Maßstäbe angelegt werden, auf die nicht wenige Christen unserer Tage für die Beurteilung wahrer Frömmigkeit so viel Wert legen, sondern ob und wie weit wir unsere Mitmenschen geliebt haben in Gesinnung, Wort und Tat. Die Verzeihung aber ist nur ein Anfang der Liebe.

Wie weit vom christlichen Ideal sind wir doch herabgesunken! Was würde der Feuergeist eines hl. Paulus sagen, wenn er heute wieder unter uns erschiene; er, der den Korinthern einen bittern Vorwurf daraus machte, daß sie Rechtshändel untereinander hätten und diese gar vor nichtchristliche Richter brächten! Wahre Liebe ertrage lieber Verlust und Unrecht, als solche Wege zu gehen (1 Kor. 6, 1 ff.).

Und führe uns nicht in Versuchung. Wir brauchen diese Redewendung nicht im bloßen Sinne einer Probe und Prüfung, sondern von der bösen Absicht eines andern, uns eine sittliche Niederlage beizubringen. Das gilt besonders, wenn er eine Schwäche unsererseits benutzt. Es versteht sich von selbst, daß Gott auf diese Weise und in dieser Absicht nicht „versucht“. Klar sind die Worte des Apostels: „Niemand sage bei einer Versuchung, er werde von Gott versucht, denn Gott versucht nicht zum Bösen, er versucht niemand. Ein jeder wird vielmehr versucht, indem er von seiner eigenen Begierde hingezogen und angelockt wird“ (Jak. 1, 13 f.).

Aber Gott kann zulassen, daß solche Versuchungen an uns herantreten. Der Sinn der Bitte wäre dann: Laß uns nicht in eine Versuchung fallen, die uns Schaden bringt. Dieses Gebet drängt sich uns auf die Lippen aus

der Überzeugung und Erfahrung der eigenen Schwäche und Armseligkeit bei wirklich ernsten Entscheidungen des sittlichen Lebens. Ja auch bei den kleinen und kleinsten des täglichen Lebens, wo wir nur zu oft mehr oder weniger bewußt uns selbst hintergehen, indem wir allerlei Gründe suchen und natürlich auch finden, dem lockenden Augenblick uns hinzugeben.

Wo lebt noch der ursprüngliche christliche Geist, aus dem heraus der Apostel schreiben konnte: „Erachtet es für eine lautere Freude, meine Brüder, wenn ihr in mancherlei Versuchungen fallt, in der Erkenntnis, daß die Glaubensprobe Geduld wirkt. Die Geduld aber soll ein vollkommenes Werk zustandebringen, auf daß ihr vollendet und ohne Mangel dasteht, um nichts hinter dem Ideal zurück" (Jak. 1, 2 f.). Wie ängstlich gehen so viele jeder Gelegenheit aus dem Wege, für ihren Gott einen ehrenhaften Kampf zu bestehen und ihre Treue zu erweisen! Gewiß ist die Bitte ein Anerkennen der eigenen Schwäche, aber, wie die heiligen Väter auch beifügen, zugleich eine Äußerung mutigen Vertrauens auf die Gnadenhilfe Gottes. Ein Kind, das den Mut nicht hat, auch eine Gefahr für seinen Vater zu bestehen, beweist, daß ihm wahre Liebe fehlt. Hat nicht Christus der Herr im hohenpriesterlichen Gebet bei den wunderbaren Worten für die Seinigen gebetet: „Ich bitte nicht, du mögest sie aus dieser Welt herausnehmen, sondern sie vor dem Bösen bewahren" (Joh. 17, 15), und damit ausdrücklich gewollt, wir sollten den Kampf mit der argen Welt aufnehmen und zur Ehre des Vaters führen!

Aber etwas anderes ist Versuchungen zu bestehen haben und in Versuchung fallen. Hat doch auch der Herr in der Wüste, wie die Heilige Schrift bemerkt, „versucht" werden wollen; aber er ist der Versuchung nicht im geringsten erlegen, ja sie ist für ihn nicht einmal eine Gefahr geworden. Und von wirklichen Gefahren für das Glaubens- und Sittenleben ist in der Bitte des Vaterunsers die Rede; vor ihnen möchten wir bewahrt, in sie nicht hineingeführt werden.

S o n d e r n e r l ö s e u n s v o n d e m Ü b e l. Wohl besagt diese Bitte einen gewissen Gegensatz zu der vorhergehenden, aber es ist keineswegs nur eine andere Ausdrucksweise für die gleiche Sache. Sie bietet vielmehr eine Ergänzung zu ihr. War dort die Rede von Bewahrung vor Gelegenheiten, die eine ernste Gefahr für unser Seelenleben bedeuten, ihm also aller Voraussicht nach Schaden bringen werden, so bitten wir hier um Befreiung von jeglichem Übel überhaupt. Äußere Not, widrige Verhältnisse, Unglück der verschiedensten Art, Intrigen, Verleumdungen, Ehrabschneidungen,

Krankheit des Leibes und der Seele, und alles, was immer als Übel im Leben empfunden wird, alles dies gehört hierhin. Man hat wohl den Versuch gemacht, das griechische Wort als „den Bösen“, den Teufel, zu deuten, aber es fehlt im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift jede Berechtigung dazu. Er ist auch ein Übel für uns, gehört also mit zum Inhalt der Bitte; keineswegs jedoch ist nur von ihm die Rede.

Ist es nicht besser, die Übel des Lebens geduldig hinzunehmen, als um ihre Abwendung zu bitten? Ob nicht Christus der Herr mehr Verständnis für unser Seelenleben gehabt, wenn er uns lehrte, so und nicht anders zu beten? Es hat den Anschein, als ob hier und da Gleichmütigkeit gegenüber den Gütern und Übeln dieses Lebens mit Gleichgültigkeit ihnen gegenüber verwechselt würde. Wie stark und tief entspricht doch gerade diese Bitte dem von Gott in uns hineingelegten Drang nach Glückseligkeit, dem Besitz aller Güter schlechthin! Das Übel aber in all seinen Formen ist ein Feind der Glückseligkeit. Die Gleichmütigkeit wird auch durch das dringlichste Flehen nicht beeinträchtigt, da wir es ja Gott vertrauensvoll überlassen, wie und wann er diese Bitte wirksam erhört. Und wie oft haben wir im Leben etwas als Gut einschätzen gelernt, was uns bei der ersten Begegnung als Übel erschien. War nicht auch das eine Erhörung unseres Gebetes?

Wenn aber jemand aus Liebe zum Gekreuzigten sich gedrängt fühlt, um Teilnahme an seinen Leiden, also um die Übel dieses Lebens zu bitten, dann behält auch für ihn noch die Bitte ihren Sinn. Denn auch um Erlösung vom sittlichen Übel, der Sünde in ihren zahllosen Abstufungen, bitten wir. Ja die Sünde ist das Übel schlechthin, weil sie uns Gott entfremdet oder von ihm trennt.

So steht das Vaterunser als ein wahrhaft göttliches Gebet vor uns. Alles begreifende Weite des Inhalts, tiefste Erfassung des menschlichen Wesens und Lebens, feinste Anpassung an das Wünschen und Wollen mit geradliniger Hinführung zum Ursprung und Ziel alles Geschaffenen zeichnen es aus. Höchster Idealismus ist verbunden mit erstaunlicher Herablassung zu den kleinsten Nöten unseres Daseins. Wer es von Herzen betet, ist ein Kind Gottes in seiner schönsten und wahrsten Bedeutung. Möchte es auch viele zu ehrfurchtsvoll-vertraulicher, dankbar-freudiger Lebensauffassung eines Kindes heranbilden. Möchte es vielen die Bedeutung des Gebetslebens überhaupt erschließen und Wegweiser werden auch für das persönlichste Gebet.

Joseph Kramp S. J.

Die Schweiz des seligen Bruders Klaus, wie Federer sie schaut.

Lange hat Heinrich Federers Dichtung in Italien geweilt, hat zumal umbrisches Land und Volk durchstreift. Es zog ihn zu den tiefen, engen Abruzzentälern mit ihren Felsen, braunen Halden, grünumwucherten Bächen und knochigen Erdhöhlen. Die Berge recken ihre Häupter in die goldige Luft des Südens. Wie Schwalbennester sind die schimmernden Städtchen ins Vorgebirge geklebt; kalkweiße Wege ziehen hinan. Mit den Einheimischen hat der Dichter Nostrano getrunken, Risotto gegessen, Minestrone gelöffelt und den dottergelben Zambiglione geschleckt; mit den höflichsüßen Umbriern, die ihr Si, o che si sagen wie ein Gebet, und vor allem mit Franz von Assisi hat er heilige Freundschaft geschlossen, mit dem Poverello, der nicht nur ein Heiliger, sondern auch ein großer Naturfreund und genialer Kulturmensch gewesen ist.

Jetzt aber ist Federer in die Schweiz heimgekehrt, in die Schweiz des seligen Nikolaus von der Flüe[1]. Wie Umbrien zu Franzens Poetenstube wird, wo der Poverello mit seiner geliebten Frau Armut haust, so ist für Federer die Einsiedelei des Bruders Klaus die Mitte der Urschweiz; im Ranft entspringen Quellen, die durchs ganze Schweizerland sprudeln; vom Ranft gehen Stimmen aus, die an allen Schweizerbergen ein Echo wecken.

Welch innigen Ausdruck findet Federer für das Heimweh und die Heimseligkeit des Schweizers. In Sehnsucht brennt dem Pagen in Mailand das Herz nach der Heimat mit ihren stillen Bergen, Wald und Ewigwasser, Alpenwind, Kuhschellen, den braunen Häusern im Berggras und unter den alten Nußbäumen, dem milden Sarnersee, dem vielen Kapellengeläute ringsum, den Gespanen, der Schwinget, der Nidel und den weißbezopften jodelnden Jungfern um den Kessel. Zurückgekehrt fühlt Heinz Bürgler, wie alles Blut wieder die alten Ursprünge des Lebens aufsucht und sich da fest-

---

[1] Der Fürchtemacher. Eine Geschichte aus der Urschweiz. 21.—40. Tausend. 12° (80 S.) Herder 1920. Das Wunder in Holzschuhen. Geschichten aus der Urschweiz. 21.—40. Tausend. 12° (72 S.) Herder 1920. Spitzbube über Spitzbube. Eine Erzählung. 8° (256 S.) Berlin 1921, Grothe. *M* 24.—

saugt. Wie ein Stück seiner Seele empfindet er die Berge, die Luft von Fels und Gewölke, dieses Wasserrauschen allum, dies Schneeleuchten aus den Hintergründen, die Hütte voll Heuduft und Freiheit, diese grobheimelige Sprache, diese Gesichter, dieses Feuern und Rauchen und Scheiterknistern und Leben und Lieben im leichten Hirtenkittel. — Wer wird so rasch die Szene im Luzerner Wasserturm vergessen, die herzhafte Realistik mit zarter Empfindung vereinigt. „Ein Stück saubern Entlebucher Käse, sonst nichts“, hat sich Peter Amstalden nach siebenwöchigem Kerker am Abend vor seiner Hinrichtung gewünscht. Und nun schnuppert er an dem schönen gelben Stück wie ein Kind, das zuerst riecht, bevor es ißt. Das ganze Entlebuch duftet aus dem Käse, seine tiefen Stuben und braunen Dörröfen, seine Wecken und Bratwürste, die Ratsherrenmäntel und alten, schmalen Kirchen, die Ställe mit zweigefleckten Rindern, sein Birnenmost, sein Bergheu, seine Alpenrosen, Kuhreigen, Fastnachtstänze und seine Freiheit.

Die Schweiz duftet aus der Sprache und den Bildern dieser Schweizer Geschichten. Bruder Klaus macht einen „währschaften Hosenlupf“ mit dem höllischen Landsknecht, und es gelingt ihm, den Teufel zu „bodigen“. Simon rückt vom „Tintengütterli“ des Viertelschreibers auf zum Kristallhafen des Schatzmeisters; geizig „schäufelt und beigt“ er die Münzen. Eimil, der Göldlibub, höhnt die Habsburgernase des Herzogs Siegmund einen „Chriesihagge“, muß sich's aber selber gefallen lassen, ein „Herrengüggel“ genannt zu werden. Heinz redet in seiner beklommenen Verliebtheit mit dem Seppeli von Milch und Käse, „Kilbi“ in Kerns und „Schwinget“ in Melchtal.

Die Vergleiche saugen mit allen Wurzeln ihren Saft aus dem Schweizerboden, ziehen ihre Farben aus der Schweizersonne. Der Mönch auf dem St. Gotthard läßt den Italienfahrer beten, Gott möge ihn hart wachsen lassen, nicht wie eine welsche Pflaume, nein, wie eine eidgenössische Nuß. Lang, braun und keck wie ein Weckenbrot stickelt Peter Amstalden daher auf dem Weg zum Ranft, neben ihm aber rollt rund, fett und ankengelb wie ein Alpenkäse Heinrich Bürgler, der Landammann von Obwalden. Ganz anders ist freilich dem schlauen Obwaldner zumute, als er seinen letzten Gang, den demütigen Beichtgang zum Bruder Klaus plant: die ganze Nacht hat er mit seinen Gedanken geredet wie in einer Landsgemeinde. — Milch und Rahm, Käse und Butter schimmert und duftet in manchem Vergleich. Der alte Siegrist Mösli zieht langsam und straff, wie er abends seine einzige Kuh melkt, mit der verrunzelten Sechzigerhand an der hohen, lustigen Vesperglocke auf und nieder. Welsche Feinheit und Frechheit erschreckt Heini

in seiner milchigen Schweizerunschuld. Wie geschwungene Nidel (Schlagsahne) kann der Entlebuchergrimm hochschwellen. Frisch, weiß und süß, aber auch so kühl wie die Butter, die sie Heinz aufs Brot streicht, ist das Seppeli geblieben. Und die Wolken liegen unbeweglich wie weiße Kühe in den ewigen Triften.

Was Federer einmal vom Wasser der Schweizer Seen sagt: es glänze bald grün, bald blau, als wären Himmel und süßeste Erde in ihm zerschmolzen — das gilt auch von seiner Sprache, so weltfromm und gottinnig ist sie. Und dazu hat sie noch manch sprudelnde Schelmerei, die einem die Funkeltropfen eines farbigen Humors in die Augen sprüht.

Schweizersprache und Schweizernatur lebt in diesen Erzählungen, aber auch ein gut Stück Schweizergeschichte feiert Auferstehung, glorreich-lebendige Auferstehung: Reisläuferei, Burgunderkrieg, innere Kämpfe und der mystische, weltmächtige Klausner im Ranft.

Eidgenössische Rauflust und Prügelfestigkeit ist in Paris, Mailand, Innsbruck, selbst im heiligen Rom berühmt. Man läuft sich fast die Sohlen nach Bern und Zürich ab, um Schweizer Landsknechte zu kaufen. Unter allen Fahnen sieht man die langen Schweizergesichter, unter roten und weißen, schmutzigen und reinen, und oft verspritzt sich die süße Milch und das bittere Blut der Eidgenossenschaft auf fernen, unendlich gleichgültigen Fluren. — Mit welchem Ingrimm geht Ratsherr Klebli gegen die Reisläuferei an! Was hat er auch erlebt am Remigitag vor elf Jahren in Flandern! Vor den Wallonen rettete er sich, einen Haken im Bein, in die Nische überm Brunnenstock. Da hörte er ein Verschreien und Verkeuchen, daß ihm die Haare aufstanden. „Im Kerzenschein hoben die Wallonen jede Leiche am Haar auf, zündeten ihr ins Gesicht und ließen sie wieder fallen. ... Ich sah alle meine Kameraden, neun waren es, was für Gesichter! Fast alle hatten Blut ums Maul, die Zähne hingen heraus, die Augen glotzten zu mir herauf. ... Da ruft einer: Nehmt, nehmt auch, was mir die Mutter ins Futter genäht hat, nur lasset mir die Seel', die arme Seel'. ... Ich hör' etwas ins Tuch fahren, durch und durch, dreimal, wie durch einen Sack ... und jedesmal ein Schnarch. Dann wird's still. Das war der Remigi vom Widelerhaus, noch nicht siebzehnjährig. ... Mir rauscht jene Brunnenröhre noch heillos im Kopf. ... Geht nicht mehr! und keins von euren Kindern! und niemand!" so klingt beschwörend seine Erzählung aus.

Viel Besseres als Reislaufen sieht Bruder Klaus auch nicht im Streit mit Burgund, den die „eidgenössischen Raufbolde, geht's recht, geht's schlecht

angezettelt haben". Er läßt sich von den beiden, die bei Grandson mitgerungen haben, den burgundischen Trommelwirbel nicht in sein heiliges Phlegma schlagen. Kaum haben sie den Klausner verlassen, kommt der Weibel von Sarnen gelaufen und botet: „Der Karli von Burgund ist von Lausanne heraufmarschiert und berennt Murten. In Luzern sammelt sich die Urschweiz. Alle Stöcke gespitzt, alle Eisen gewetzt!" — Am Tag der Zehntausend Ritter 1476 stand die zornige Schlacht, am Abend floh Karl der Kühne Hals über Kopf. Im Gras am schmutzigen Merlacher Bächlein liegt der Kreuzwirtssohn Theodor Götschi und schnappt mit aufgestülpter Nase nach Luft. Des Sigristen Gert steht ungeschlacht neben dem Leutnant. — „Da rührt sich noch einer", lispelt der Verwundete. „Hau zu mit dem Kolben! . . . Hü, hoi, die Hände aus dem Sack! Flink muß alles gehn!" Gert macht ein Kreuz über seine niedrige Stirn und schlägt dem Ritter den Schädel ein. Aber bald geht's mit dem Leutnant selbst zu End'. Ruhig liegt er, die blauen Knabenaugen, die immer noch blauer werden, in den Himmel versenkt, der auch immer tiefer blaut. — „Cheib", haucht er mit der letzten Ungeduld seines Blutes, „du Sigristenbub, sag mir das Gesätzlein vor, das wir Sachsler beten, wenn der Bach übers Dorf kommt oder die Laui am Berg hängt . . . flink!" Gert stottert und buchstabiert: „Herre Christ, sei mit mir . . ." — „Hü, hoi und was dann?" — „Und ich spei' in die Händ' . . . und . . ." — „Flink, flink . . . spei in die Händ . . ." So . . . oh, das ist Blut . . . Hü, hoi, flinker . . . Er zuckt zusammen, steift die Knie und wird plötzlich still. Das wächserne Näschen gegen den Abendstern gespitzt, liegt er da wie eine weiße, stille Wolke im Abendrot. . . . „Stirb mir nicht!" heult der Sigristenbub. „Und ich spei' in die Händ' und vollbring's . . . so ist das Gebet."

Da lebt der heimliche Kampf der Obwaldner mit den Luzernern ums Entlebuch auf. Obwalden war Hirtenrepublik geblieben, während sich an der Reuß eine Junkerherrschaft bildete, wo unter volkstümlichen Formen wenige die vielen regierten und besonders die Bauern im Entlebuch mehr und mehr entrechteten. „Die graue Spinne an der Reuß spann die Entlebucher nach und nach ganz in ihr Netz und sog ihnen das Mark und Blut der Freiheit aus." Da kam die Lust zu rebellieren und sich mit den Obwaldnern zu vereinigen. Hoch in der Pilatuskette stoßen das freie Obwalden und das unterjochte Amt Entlebuch aneinander. Dort saßen die Hirten und Politiker der beiden Täler oft zusammen, hitzig die Entlebucher, in schlauer Zurückhaltung schürend die Obwaldner, zuvörderst der Landammann Bürgler.

Er werkte insgeheim an einem Bengel herum, der in die ganze eidgenössische Aristokratie fahren und allen Geburts- und Erbadel knicken sollte. Alle Älpler und Bauern der Schweiz sollten zu einem Leib zusammenwachsen und den Junkern nichts lassen als kahle Mauern und leere Titel. Aber die Junker am Fischmarkt haben ein eiliges Beil. Dem Loli Rohr, der die besten Bauernwitze wußte, und dem Heini Reiner, der so brav durchs Entlebuch jodelte, flogen die Häupter vom Gerüst. Und auch der heißblütige Landeshauptmann Amstalden muß wegen aufrührerischer Umtriebe den Kopf auf den Eichenklotz legen. Wie hat er so keck begonnen am Abend der Schlacht bei Murten, da er zusammen mit den Junkern aus einer Schüssel die Milchsuppe löffelte! — „Nun trinken wir doch einmal aus einem Napf, ihr Herren und wir Bauern. Guten Appetit, ihr Junker, auch zum gleichen Braten und Kuchen! Denn bald strecken wir Bauern die Arme noch viel weiter.“ — Am Christabend zwei Jahre danach tropfte sein rotes Entlebucherblut in den Schnee.

Neben dem Schweizergewächs der eidgenössischen Rauflust und Prügelfestigkeit sieht Federer tief im Dunkel einer Bergschlucht einen andern Baum hoch gedeihen, fromm, stark und überhäuptig wie eine Eiche, rauschend von tapfern Gebeten, singend in süßer Mystik, kühlend, schützend, wegweisend und von der Wurzel bis zum Zacken gutes, gesundes Holz. Das ist der Einsiedler Nikolaus von der Flüe, ehedem Bauer und Amtsmann in Obwalden. Vor seinem bärtigen Mund biegen sich Hirten und Schultheiß, wenn er barfuß und barhaupt, alles Niedrige von der Kutte geschüttelt, sich vor ihnen aufrichtet, Ewigkeit aus den schwarzen Augen streuend.

Der Klausner hat das Weib seiner Jugend nicht vergessen. Wenn er an seinem Haus vorbeikommt, klopft er ans Fenster, grüßt ernst und fragt: „Schwester mein, steht alles gut?“ Sie aber beugt den Kopf wie vor einem Engel und sagt ganz froh: „Ja, Bruder und Gemahl im Herrn, wir haben deinetwegen Segen bis unters Dach. Ich brauch' nichts, lieber Kläusi, als deinen Segen.“ Er macht ihr das Kreuz auf die Stirn, sie putzt ihm noch die Flecken von der Kutte, säumt ihm eine Zottel am Ärmel ein und fragt mit halber Angst: „Brauchst denn du gar nichts von mir? Einen Laubsack jetzt, wo's kaltet, wollene Socken?“ Er lächelt: „Du kleines Vertrauen! Was soll ich kalt haben bei Gott?“

Und doch muß auch Bruder Klaus sich eine himmlische Zurechtweisung gefallen lassen. Allzu fromm-genäschig wollte er die schweigende Ruhe,

die süße Zeitlosigkeit seiner Wiese im Ranft genießen, zu trostlüstern hofft er auf das Erscheinen des kleinen Jesus an der Hand Unserer Lieben Frau. Ob der kleine, fröhliche Gott allerlei himmlische Späße mit der Melchaa treiben würde? Wenn nur das allwissende Herrgöttlein ihm nicht Herz und Nieren zerliest! Wie wollt' er nachher den Boden küssen, der noch von den Füßen des ewigen Knaben duftet! Aber in all dies fromme Träumen klappern die Holzschuhe des Holzweibs, lärmt das Schwatzen und Pfeifen und Jodeln ihres Helmli. Da wird Bruder Klaus ungeduldig und predigt die Lisiseppa und ihren „Gof" heftig an. Aber wie er vor seinem Madonnenbild die Herzensunruhe schlichten will, da starrt ihn die kahle Leinwand an — die Mutter Gottes und das Kind findet er im Walde beim Holzsammeln. Seit der Zeit war Bruder Klaus nicht mehr so karg im Reden, er ging Lisiseppa und ihrem Helmli oft entgegen, plauderte stundenlang mit ihnen und half dem Rangen beim Holzsammeln mit seinen langen Armen. — Drum bleibt ihm das mystische Eintauchen in die Gottheit nicht versagt. In tiefer Stille liegt der Ranft; keine Sonne, kein Wind, kein buntes Vielerlei. Alles ist einförmig und einsilbig: Gott. Wie ein Meer wogt das Wort geräuschlos vor ihm auf und nieder und läßt daneben nichts mehr bestehen. Gott rechts, Gott links; Gott Diele, Gott Dach; Gott allein und alles. Seine Seele ist wie ein winziges Boot in diesem Ozean. Ob es auch schaudert durch alle Bretter, er kettet sich los vom letzten Punkt Erde und stürzt sich mit wonnevollem Schrecken in die unendliche Gottheit hinaus. Er schließt die Hände ineinander, verliert jeden Blick, wird bleich, regungslos, kalt; nur noch seine Hülle sitzt da.

So gottinnig und einsiedlerisch der Bruder Klaus auch ist, es strömt doch Segen von ihm auf die ganze Schweiz, es strahlen Kräfte von ihm aus, die gegen die bösen Mächte aus dem Abgrund des Menschenherzens und der Hölle ankämpfen. — Was ist das für ein Bild voll Humor und Ernst, wo der Einsiedler mit dem Teufel ringt! In Gestalt und Tracht eines Landsknechts steht der Böse da, ungeheuerlich groß, mit einem Rumpfe wie ein Ochse und mit einem Kopfe wie ein Granitblock. Drin brennen zwei rotgeränderte Augen in goldiger, aber besudelter Herrlichkeit. Die breiten Knie sind wie Kupferscheiben anzusehen, und unter den gespornten Stiefeln glimmt ein unaufhörliches Räuchlein empor. Aber Bruder Klaus gehört nicht umsonst zu den besten Schwingern der Alpen, bald vergehen dem höllischen Landsknecht Sehen und Hören unter den Einsiedlerfäusten. —

„Du fürchtest mich nicht. Da hat das Fechten keinen Reiz", stöhnt der Teufel voll Ingrimm.

Andere hat er erst zum Fürchten gebracht, der höllische Fürchtemacher und Unkrautsäer, aber zuletzt hat ihm der Bruder Klaus doch den Peter Amstalden und Heinrich Bürgler noch abgejagt. Sie meinten gegen das Fürchten gefeit zu sein. So kühn hatte der Entlebucher Landeshauptmann bei der Berglerkilbi auf der Sörenalp schwadroniert: „Wallfahrt der Entlebucher zu Bruder Klaus, daß er ihre Spieße gegen die Stadt segne. . . . Überfall Luzerns bei Nacht. . . . Brand und Mord. . . . ein Entlebuch, das sich selbst regiert." Wie hart mußte er das büßen im Wasserturm zu Luzern. Grauenhafte Angst hat ihn erfaßt, als die Füße in den Pflock, die Hände in die Mauerringe geschlossen wurden. Er stemmte sich empor, zuckte zusammen, krümmte sich wie ein Reptil, biß in die Kette, heulte und plumpste klirrend auf die Platte zurück. Voll Schweiß und Blut und Tränen sank er zuletzt in einem schwarzen Haufen zusammen. Aber nur die ersten Wochen marktete er feig ums Leben; dann, als die Folter seine Glieder verdorben hatte, gewöhnte er sich ans Sterben. Das Wort des Bruders Klaus ging ihm jetzt wie ein Sonnenstrahl ein: Besser die Freiheiten fallen zusammen als die Gewissen. — „Meine Freiheit liegt in Scherben. Dafür steht mein Gewissen aufrecht. Alles hab' ich bekannt und bereut, was ich fehlte, und will's auch ehrlich büßen." Und Bruder Klaus sendet ihm noch seinen Segen zum Henkersmahl: „Fürchte dich wie ein Hase Gottes, fürchte das Leben dahier in Unmuß, Narretei und Trug."

Heinrich Bürgler aber reinigt sich durch Meineid auf der Sagimatt von der Anklage der Mitwisserschaft, da triumphiert der Fürchtemacher. Aber schließlich läßt dem Obwaldener das Gewissen keine Ruhe. Er will vor die Eidgenossen treten und beichten: „Ich Heini Bürgler bin ein Letzkopf und hab' den Dampf in mir gehabt, die Bauern über die Herren zu setzen. Da hab' ich denn unsauber im Volk gewühlt, hab' die Entlebucher schlau aus Band und Ordnung locken wollen . . . hab' den geköpften Vetter auf dem Gewissen und den Meineid auf der Sagimatt. . . ." Auf dem Weg zum Bruder Klaus, wo er diesen Bußgang antreten will, stirbt er. Zu Sachseln hebt man am Gasthof zum Kreuz eine Leiche mit gerümpfter Stirn, aber einer schlauen, triumphierenden Verklärtheit aus dem Schlitten. — Bruder Klaus aber schnitzt die Teufelskröte am Fuße seines Kruzifixes fertig, zum Zeichen, daß er dem Fürchtemacher diese beiden Seelen abgewonnen.

Der ruhevolle Einsiedler als Gegenpol der ewig ruhelosen und herzlosen Hetze nach Kurzweil, wo ein hungriger Tag den andern frißt und keiner satt wird: das ist die Geschichte vom Obristen Renker. Fünfundneunzig Jahre ist er alt, das Gesicht klein und verkerbt wie eine dürre Nuß. Durchs Leben hat er sich gelangweilt und gegähnt, weil er die Seele verriegelt und nicht auf den Bruder Klaus gehört hat, sooft er den Knaben, Jüngling und Mann herzlich gemahnt: „Sitz her zu mir und verweil' dich ein bißchen, Büebli, das täte dir gut." Wie ist das Wort in Erfüllung gegangen, das der Klausner mit einem heillos feinen Schelmenlächeln gesprochen: „Geduld, Gispel, Geduld! Dir wird Gott eine lange, lange Kurzweil geben." Wie eine Geißel hat ihn dies Wort verfolgt: „Hüp, Toni, hüp, weiter, das ist langweilig, weiter zur Kurzweil, zur Kurzweil!" Und doch schrie eine wilde Sehnsucht in ihm nach Ruhe: hock doch einmal still zu braver, nützlicher Genüge. Aber erst auf dem Sterbebett ergibt er sich und folgt der Einladung des Bruders Klaus und sitzt aufs Ruhebänklein ewiger Kurzweil ab.

Da ist der Magister Bruno aus Freiburg, ein junges Männlein mit rosig geschwollenen Backen, wie eine Schinkenwurst so rot, so fett und maulselig. Ihm will das Leben in papierener Gelehrsamkeit aufgehen. Was liest da der Bruder Klaus, der doch gar nicht lesen kann, aus dem Manuskript des Magisters vor von den Menschen, die über Gott reden wollten, aber nur von sich schwatzten, die nur vom Papier lebten und andern Papier zum Essen und Leben gaben. Ihr aufgesperrtes Maul gleicht einer Null, ihr Kopf, Gehirn, alles wird Null. Und diese Null frißt um sich, alles papieren machend; alles geht in der Null auf. Aus der Kuppelhöhe des Himmels aber glänzt eine Eins hernieder, sie glüht von Endlos zu Endlos wie ein ewiger Blitz. Diese Zahl, diese herrliche Zahllosigkeit trägt ein Antlitz, hat Augen wie zwei Meere so gütig und furchtbar, einen Mund wie Donner und Stille zugleich. Von dieser Eins wird die Null angestrahlt; da ringt und spuckt sie das Papier aus, und endlich springt ein neu ergrünter Mensch aus der großen Null und rasch der Eins entgegen. „Und so ist denn", Bruder Klaus tupft fest auf den Schwanz des Manuskripts, das er verkehrt in der Hand hält, „das die größte aller Dummheiten, zur Null zu gehen, und das die weiseste aller Weisheiten, zur Eins zu gehen." —

Drei Fäden sind in der Erzählung „Spitzbube über Spitzbube" verschlungen und schließlich hält Bruder Klaus das Gespinst in seiner groben

und doch so feinfühligen Hand. Simon, der österreichische Schatzmeister, will den mächtigen Einsiedler überlisten und für die Söldnerwerbung des Herzogs Siegmund gewinnen, um selbst Gold und sein Inngütel zu ergattern. Um seine italienische Peppina zu erringen, hat Heini Bürgler (der Jüngere), der Page am Mailänder Hof ist, es übernommen, die Sendung des Österreichers zu vereiteln. Zum Spitzbuben über diese Spitzbuben wird der tote Eimil, an dessen Leiche Heinis Blut- und Sinnenliebe ihre Fieberhitze verkühlt und Simons krampfige Habsucht sanft sich löst. Eimil selbst aber ist auf dem Wege zum Ranft, wo er das Genesungswunder erzwingen wollte, durch Bruder Klaus von seinem wilden Lebenshunger genesen.

In seinem Tarzisiusgeschichtlein begegnet Federer in der Abruzzeneinsamkeit einem zwölfjährigen Chilenenknaben mit knochigem Indianergesichtlein und garstig-herrischem Wesen. Und doch: „Mir, der schon viele Tage keine Kinder gesehen hatte und sie doch vom kleinsten Schnäuferchen bis zum stolzen Flegel so innig liebt, mir war der erst so feindselige Sinn bald mittäglich nach diesem Kerlchen umgekehrt." — Diese Mittagswärme liegt auch auf Eimil, dem kleinen Spitzbuben über die beiden großen. Ein hübscher Junge ist der Luzerner Junker wahrhaftig nicht. Der vierzehnjährige Göldlibub streckt sich lang und steif wie eine Bohnenstange, an der ein gelbes, müdes, häßliches Gesichtlein mit breiter Nase und verschwollenem Munde wie eine kranke Frucht hängt. Das Haar klebt in langen feuchten Fetzen um Stirne und Ohren. Schön sind nur die großen Augen, die silbergrau und gereizt aus den Höhlen funkeln wie das Eisen aus einer dunklen Schmiede. Eine innere Hitze verzehrt ihn; einen Geruch wie von Verbranntem und Verwesendem bläst er mit jedem Schnauf aus den gesperrten Nasenlöchern. Oft kommt ihm Blut auf die Lippen, was er der Mutter listig verheimlicht. Es drückt ihm fast das Herz ab, daß er so jung hinsiecht, daß er nie gesund genug werden soll, um gegen die Türken zu ziehen. In solcher Verzweiflung wirft er sich auf den Bauch, begräbt seine häßliche Nase und die wunderbaren Augen ins Kissen. Wie unter einem Erdbeben zittert das Bett, der Wildling weint entsetzlich. Aber der Bruder Klaus muß ihn gesund machen. Dann zieht er gegen die Türken. Der Ludi Sutter, der Mani Pfyffer, der Paul Segesser und viele andere Stadtbuben wollen mitkommen. „Und ich kommandier' natürlich den Trupp." — Mit seinem Taufgötti, Pfarrer Imgrund von Stanz, wallfahrtet er zum Ranft. Da geht auf dem Weg

die Wandlung in ihm vor: sein lebenshungriger Stolz wird klein und demütig. Die Ruhe der Berge, der Schatten des Heiligen berührt ihn, in seine gewaltigen Herrenaugen kommt etwas vom Frieden des obwaldnerischen Abendhimmels. Demütig verneigt er sich vor begegnenden Berglern; leise bewegen sich seine Lippen, wenn ein Bildstöcklein von Christi Leiden und Sterben erzählt. Aus den Erzählungen des Pfarrers vom Bruder Klaus hört er am deutlichsten heraus, wie Gott alles ist und vom Menschen so gar wenig abhängt. Todkrank wird er unterwegs zwischen den Bergen, sterbend glaubt er den Schritt des Bruders Klaus zu hören. „Er kommt... aber wenn er mich sieht... so einen Bub, so was Kleines." Es ist ihm fast leid, daß man den Heiligen zu ihm holt. „O, was haben wir gemacht... Götti, Götti, wie unwichtig bin ich! Werd' ich nicht kleiner jetzt.... Ich spür's doch... halt' mich... siehst mich noch?" — Denen, die den Bruder Klaus zum Göldlibuben bitten, sagt er: „Ein Stärkerer hat euch geholfen. Gehet und sehet selber, ob er nicht der gesündeste Luzerner geworden ist."

Wie man den toten Eimil zum Ranft bringt, führt Bruder Klaus zwei Gäste, die in der Morgenfrühe zu ihm gekommen sind, zur jungen Leiche. Es ist, als ob Eimils kindlich unbestimmter Lebenshunger sich in zwei Richtungen ausgewachsen hätte: bei Heini zu seelenloser Sinnenliebe, bei Simon zu Geiz und Raffsucht.

Ein langer, knochiger Bursche ist Heini Bürgler, der einen ungeheuren Schwall von kupferrotem Haar auf die Achseln fallen läßt. Die braunen Augen, in denen es wie von Gold flockt, sind rot umrändert, alles an ihm spricht von Fieber, Leidenschaft und arger Schelmerei. Der Regent Ludovico Moro schickt ihn, um zu verhüten, daß Frankreich oder Österreich den Einsiedler im Ranft für sich gewinnt. Er soll den Klaus, diesen Hauptkegel im Schweizer Kegelspiel fällen. Und der Preis im Spiel ist Giuseppa di Baranghi, die große, reife Mailänderjungfer — wenn er nicht daheim zu seiner ersten Liebe zurückkehrt, um derentwillen er nach Welschland geschickt wurde. Und richtig entbrennt sein Blut wieder fürs Seppeli, das kindliche, knospenhafte Bergmeitschi. Das eine, wie das andere ist nur Verliebtheit aus Blut, Nerven und Sinnenfreude, nicht Liebe aus der Seele heraus. Jetzt, da es ihm gelungen, den verkappten Österreicher abzufangen, da er neben Simon beim Bruder Klaus sitzt, um jeden österreichischen Zug durch einen mailändischen zu übertrumpfen, weiß er nicht, soll es Peppina oder Seppeli sein, oder keine von beiden.

Mit vierzig Jahren ist der Schatzmeister und herzogliche Rat Simon Quicker grau und staubig wie ein Sechziger. Seine Lippen sind in den Mund gezogen, als sögen sie unablässig an etwas. Aus einem Knapphalter war er ein Geizhals geworden; er trieb eine kniende Verehrung vor dem Mammon. Kein Wunder, daß Gertrud, sein seelengutes Weib, verkümmerte. Siech und geduldig sitzt sie in Polster und Decken gewickelt wie ein wächsernes Christkind. Aber Simon hat keinen Blick, keinen Gedanken für sie. Da wird er vom Herzog zum Schweizer Klausner gesandt. Schon die Trennung der Reise läßt die Liebe zu Gertrud wieder aufleben. Ihm fehlt das schneeige leise Gesichtlein seiner Gertrud; er sehnt sich nach dem gütigen Anschauen aus den weichen Augensternen. Seine ganze Sendung wird ihm zur Nebensache; er will nur noch das Geld gewinnen, um für seine Gertrud Arzt, Garten, Luft und Sonne und fröhliches Zusammensein zu schaffen. Aber auch dieser Wille zum Gold vergeht ihm, da Bruder Klaus ihn zusammen mit Heini zu dem toten Göldlibuben führt.

Der Einsiedler bückt sich über den struppigen Knabenkopf und löst die Binde, so daß die dicken, unförmlichen Lippen auseinanderklappen, der Rachen sich dunkel aufsperrt und die Zunge wie ein Klumpen zwischen die Zähne fällt. Die Lider gehen halb auf und zeigen die einst wunderbaren Augen irre und gläsern. — Da bricht Simon Quicker zusammen, den Gürtel mit der Geldkatze wirft er von sich, das Gesicht preßt er zur Erde. Rinde löst sich auf Rinde, etwas Empfindliches, Zartes fühlt er an die Luft treten, weh und wohl zugleich, etwas Neues, Knospendes. Das ist das Wunder, das er seiner Gertrud heimtragen will: sein frisch erwachtes Herz mit dem Sehnen, alles liebzuhaben, allem gut zu sein, allem zu helfen. Wie ein Kind reißt er den Beutel auf und schmeißt alles Gold übers Gras. — Heinz aber, der immer nur vom Küssen blühender Lippen träumt, ist aschfahl geworden beim Anblick des Leichengesichtes mit den blaugedunsenen Lippen und den grinsenden Zähnen. Wird jeder Mund einmal so? Und Bruder Klaus sagt's ihm noch ausdrücklich: „Das Spitzbüblein dort hat euch umgeworfen. Schaut seine steife Hand, nicht ein Korn kann sie geben und nehmen. Herr Simon, was ist also Besitz? Und du, Heinzli, betracht' noch schnell dies Mäulchen, schon braun und fad wie Erde. . . . Ist denn wirklich Küssen das erste und letzte? Der Spitzbub da predigt euch, was Halt und Ziel hat. Über Truhen und schöne Gesichter hinaus, übers ganze kleine Menschlein hinaus etwas Ewiges lieben. . ." So kehrt Simon heim, um Gertrud

seine neugeborene Liebe zu bringen; Heini aber läßt das Liebesgetändel, um auf die große Liebe aus der Seele heraus zu harren.

* * *

Worin beruht nur der unwiderstehliche Reiz, der auch von diesem letzten Federerbuch ausgeht? — Nicht in der Anspinnung, Verwicklung und Lösung der Fabel. Es strafft sich keine einheitliche Handlung durch die ganze Erzählung. Wohl wird auf den ersten Blättern das Spannungsgefühl geweckt, wie Heini den österreichischen Sendling abfangen und überlisten werde. Aber bald schwindet dies Ziel aus dem Blick, und schließlich übersieht man fast, daß Heini kaum ein zweckdienliches Mittel anwendet, um den Österreicher beim Klausner auszustechen. Die Handlung zerfällt eigentlich in drei, die Herzensgeschichten Eimils, Simons und Heinis, die sich da und dort berühren und verschlingen, in der Hauptsache aber lose nebeneinander herlaufen, um schließlich vom Bruder Klaus zum Knoten geknüpft zu werden. — Der Reiz leuchtet auch nicht aus den Lebensweisheiten, die sich in den Begebenheiten verkörpern. Daß Liebe aus tiefer Seele über Liebelei aus Sinnenfreude steht, Herzensgüte über Geldgier, daß der Mensch gar klein und für unsres Herrgotts Pläne leicht entbehrlich ist — das sind wichtige, aber wohlbekannte Dinge; sie treten auch gar nicht mit dem Anspruch der Neuheit und Unerhörtheit auf. — Auch die Entwicklung der Charaktere birgt nicht den Hauptreiz. Die seelischen Wandlungen sind weniger im Wirken neuer Erkenntnisse und Erlebnisse entfaltet, der neue Seelenzustand wird mehr mit suggestiver Selbstverständlichkeit und lebensvoller Ausdruckskraft einfach hingesetzt. Wie in duftige Nebel ist gehüllt, was eigentlich den Stolz Eimils in Engelsdemut wandelt, was Simon zum schwärmerischen Verächter des Goldes macht. Man sieht die Charaktere auf einer Stufe stehen, dann auf der nächsten; das steigende Schreiten von Stufe zu Stufe ahnt man mehr, als man es schaut.

Und doch schlägt das Spitzbubenbuch von den ersten Zeilen an in seinen Bann, der sich erst mit der letzten löst.

Der Zauber des Buches sind die einzelnen Menschen in gegebenen Stimmungen und Gesinnungen. Wie sind diese Gestalten in voller Rundung sinnenfällige Wirklichkeit geworden! Nie wird geredet, immer gebildet für Auge, Ohr und selbst den Geruch. Alles wird sichtbar und hörbar, greifbar und sogar riechbar. Da rollt Heini in seiner Schelmerei seine großen, rosigen Ohren zärtlich zusammen; Simon bürstet in seiner Verlegenheit mit dem Fingernagel die Augenbrauen; auch vor dem Verwesungsatem

aus Eimils siecher Brust schreckt der Dichter nicht zurück. Und wie lebt sich jede Stimmung in sinnlicher Sichtbarkeit aus, in Blick, Wort und Gebärde!

Dazu kommt noch etwas Lyrisches: Diese Menschen sind wie verklärt vom Licht, das aus den schelmisch-zärtlichen Augen des Dichters auf sie fällt; sein Schildern und Erzählen hat einen so warmen Klang der Stimme, daß es ist, als streichle und kose er seine Menschen. Selbst ihre Häßlichkeiten sind ihm noch süß, weil sie eben auch seinen Lieblingen angehören.

Mit welcher Liebe strahlt er den Bruder Klaus zu guter Letzt noch an. Es ist, als müsse man sich beim Scheiden vom Ranft wieder und wieder umwenden, um den Einsiedler sitzen zu sehen. Vorsichtig hält er einen Napf voll Milch; auf dem Knie hat er das Mareili, Eimils kleine Schwester. Behutsam hebt er das Geschirr an den kleinen Mund. „Und wie er ernsthaft achtet, daß das Kind nicht zu viel auf einmal schluckt, sondern absetzt, und wieder eingießt, da deucht es alle, das sei kein einfacher Waldbruder, der da zufällig ein Dirnlein tränkt, sondern ein Völkerhirt, der seinem Vaterland, ja der ganzen Welt den Hunger stillt, wenn sie sich nur an seine Knie traut.“

Sicher wird seinen Hunger gestillt fühlen, wer in Federers Erzählungen aus der Schweiz des seligen Bruders Klaus die Schönheit herzwarmer Menschengestaltung und die Kraft ewigkeitserfüllter Lebensweisheit sucht.

Sigmund Stang S. J.

Besprechungen.

Protestantismus.

Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. Von Dr. Otto Scheel, o. Professor an der Universität Tübingen. I. Band: Auf der Schule und Universität. Mit 13 Abbildungen. Dritte, durchgesehene Auflage. gr. 8°. (IV u. 340 S.) Tübingen 1921, J. C. B. Mohr. *M* 60.—; geb. *M* 75.—

Über Charakter und Wert der ersten zwei Bände dieses Werkes des protestantischen Theologen hat sich unsere längere Anzeige Bd. 50 (1921) 379 f. ausgesprochen. Der gegenwärtige in dritter Auflage erschienene erste Band bietet im wesentlichen den früheren Text und ist nur infolge Vermehrung der Anmerkungen um einige Seiten gewachsen. Besonders die inzwischen von mehreren Seiten veröffentlichten Studien über die Magdeburger und Erfurter Zeit des Studenten Luther machten (und machen noch) Änderungen nötig. Der Band führt auf seinen großen und enggedruckten fast dritthalbhundert Seiten bloß bis zum Eintritt ins Kloster, während der zweite allein noch erschienene Band kaum über die Jahre des noch katholisch gesinnten jungen Mönches hinausreicht. Beim Titel liegt also der Nachdruck eigentlich auf dem Nebenzusatz: Vom Katholizismus zur Reformation.

Angesichts der ungeheuren Breite der Anlage und der Schwerfälligkeit der Darstellung ist es zu wundern, daß der erste Band einen solchen Zuspruch gefunden hat. Es erklärt sich aus dem Interesse, das man im Protestantismus sowohl wegen seiner gegenwärtigen innern Erschütterungen als infolge der Festfeiern des vierten Jahrhundertgedächtnisses seines Ursprunges der Gestalt des wiedererwachten Luther entgegenbringt. „Die Wittenberger Reformation", sagt Scheel im Blick auf die innere Krise mit Recht in der Vorrede des neuen Bandes, „ist in die Enge gedrängt, aller Hoffnungen und Ausblicke beraubt, denen der an die Erde gebundene Mensch gern sich hingibt. Schwer hängen die Wolken über ihr, und die weite Welt verschließt sich ihr." Aber im Hinblick auf die jüngsten großen Säkularfeierlichkeiten zu Ehren Luthers erhebt er sich an der vermeintlichen Tatsache, daß bei dem Worms- und dem Wartburgfest, so sehr auch „der Korse über den Wittenberger triumphiert habe", sich doch „die Bekenner der Reformation an dem Glauben aufgerichtet haben, der der Schild und die Zuversicht des Reformators war", „des Helden des Gewissens und des rücksichtslosen Gehorsams gegen den allmächtigen und ewigen Herrn".

Freilich ist der theologische Standpunkt des freigesinnten Verfassers abgrundtief entfernt von Luthers Glauben, der doch immer noch auf der Gottheit Christi basierte. Der Verfasser steht den positiven Lehren Luthers um keinen Schritt

näher als die meisten Feiernden der großen reformatorischen Gedächtnistage. Wenige haben so offen die Gottheit Christi angegriffen wie Scheel in der Enzyklopädie „Die Religion in Vergangenheit und Gegenwart" (Art. „Christologie"). Den katholischen Luther und seine katholische Umwelt vermochte er nach Ausweis obigen Bandes, eben infolge seines Standpunktes, nur sehr unvollkommen darzustellen. Und der reformatorische Luther? Er teilt kein besseres Los, und die noch so großen Bemühungen um seine Glorie von einer Feder, die sein Hauptfundament, den Christusglauben, bestreitet, werden überzeugte protestantische Gläubige wenigstens auf die Dauer nicht befriedigen können. Der von Scheel aufgewandte Schwall von Kritik und Hyperkritik an nebensächlichem Stoffe geht am Wesen der Sache vorüber. Aber an der Fülle seiner Zweifel erkennt man wenigstens, mit wieviel Legendenstaub die Kolossalstatue Luthers fast bis zur Unkenntlichkeit von seinen Freunden und späteren Verehrern bedeckt worden ist, und welche lästige und ermüdende Arbeit ein Historiker auf Schritt und Tritt vor sich findet, der doch wenigstens das Bedürfnis fühlt, einmal Klarheit zu schaffen. Einige Resultate dieser Bemühungen Scheels sind immerhin recht anerkennenswert. Von einer wirklichen Geschichte des werdenden Luther ist aber das Buch weit entfernt. Die volltönende, gewundene und an Wiederholungen reiche Sprache, die besonders bei theologischen Dingen lästig wirkt, vermögen es nicht zu verhehlen. Die Polemik hätte sich, besonders in den Anmerkungen, in gemäßigterer Form bewegen dürfen. Ebenso die Kritik an den historischen Angaben in den Tischreden Luthers. Mit Recht hat Ernst Krokers neueste kritische Ausgabe der Tischreden in der Weimarer Lutherausgabe die häufige Willkür Scheels in der Beseitigung des Tischredeninhaltes, der ihm nicht paßt, getadelt (Bd. 5, S. xiv ff.).

Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung. Von Lic. theol. Friedr. Wilh. Schmidt, Privatdozent der Theologie an der Universität Halle. (Theol. Studien und Kritiken, 3./4. Heft 1920/21, Lutherana III.) 8° (248 S.) Gotha 1921, F. A. Perthes.

Der von Denifle zuerst benützte und von Joh. Ficker 1908 veröffentlichte Kommentar Luthers zum Römerbrief, in dem er als junger akademischer Lehrer und Wittenberger Mönch seine neue Lehre zum ersten Male klar ausspricht, ist in den letzten Jahren immer aufs neue untersucht worden. Dem Schreiber dieses hat er als Leitfaden in den Wirrnissen und Dunkelheiten, die den innern Abfall Luthers in der kritischen Wendezeit von 1515/16 bedecken, dienen können (Luther, 1. Band, Kap. VI, Nr. 1—10). Dem Inhalt und der Stellung des Kommentars in Luthers Entwicklungsgeschichte hat jetzt F. W. Schmidt in obiger Arbeit eine umfangreiche Studie gewidmet, die ausführlichste, die bisher von protestantischer Seite vorliegt. Mit dem Resultat wird sich zwar nicht bloß der katholische Theolog, sondern bei näherem Zusehen auch der protestantische, ja schon auch der genauere Historiker nicht befreunden können, aber die angestrebte Umsicht der Behandlung, die Berücksichtigung der bereits ziemlich angewachsenen kleineren Literatur, auch die wissenschaftliche Schärfe und Objektivität in vielen Urteilen machen die Schrift immerhin zu einem Förderungsmittel der Forschungen über Luther.

Als den leitenden „Gottesgedanken" in der Römerbriefvorlesung sucht Schmidt den folgenden, in dem die reformatorische Entdeckung liege, festzustellen: „Gott ist persönliche Liebe", „der ewige Wille Gottes ist Liebe", „Gott ist das reine Gut, das alles Schlechte überwindet", „Gott selbst ist sittlicher Gnadenwille". In stets wiederholten Wendungen wird diese angebliche Entdeckung Luthers eingeschärft. Es wird versichert, das sei der neukundgewordene, der „wirkliche Gott" (S. 152). In etwas dunkler Form wird als Gipfel der neu eröffneten Religion gerühmt: „Schrankenlose Personalisierung des Gottesgedankens"; das katholische System sei damit „total überwunden gewesen" (208). Indessen daß Gott die Liebe sei, die ewige, schrankenlose Liebe voll Gnadenwillens, hat das nicht die katholische Kirche ohne Unterbrechung laut bekannt? Hat nicht Luther selbst als katholischer Mönch jeden Sonntag im Chorgebet mit den Brüdern die schönen Worte des hl. Johannes wiederholt: Deus caritas est usw. (1 Joh. 4, 16), und die des hl. Paulus: Pater Domini Nostri Iesu Christi, Pater misericordiarum et Deus totius consolationis (2 Kor. 1, 3)? Luther hatte nicht diesen neuen Gottesbegriff zu entdecken. Seine Entdeckung war die Imputation, abzielend auf eine falsche Aneignung des durch Gottes Liebe dargebotenen Heiles. Er kam dazu durch Mißdeutung des Römerbriefes unter dem Drucke seiner hartnäckigen Prädestinationsgedanken und eines durch psychische Ängstigungen aufgeregten Geisteszustandes.

Der Verfasser unserer Schrift stellt übrigens selbst die einzelnen Seiten dieser von Luther mit der Imputation gelehrten subjektiven Aneignung ins Licht, indem er sie zugleich billigt, ja bewundert. Gottes Liebe mache, so lehre Luther, daß seine Eigenschaft als Richter ganz zurücktrete, sie binde sich nicht an Rechtsordnung, die bisher angenommene Lohnordnung kenne der Herr nicht, so daß das Verdienst vor ihm aufhöre; er bestimme die Menschen absolut zur Seligkeit und zur Hölle; wer zur Hölle verordnet sei, habe keine Gnade, sich zu retten; Gott wirke alles in allem, ohne Freiheit des menschlichen Willens zum Guten; den Sünder, dem er seine Liebe schenken will, sehe er gnädig an, während derselbe Sünder bleibt und nur allmählich bis zum Lebensende von oben mit Tugend bekleidet wird; so hat Gott „sittliche Gemeinschaft mit dem Sünder ohne ihn zu heiligen" (153); alles sei Wirkung der iustitia Dei passiva, Wirkung der Imputation, Wirkung der neuen Entdeckung über die Gottesliebe. Schmidt übersieht, daß der geängstigte Mönch, in der wahren Theologie der großen Scholastiker nicht bewandert und durch Gedanken der nominalistischen Schule seiner Zeit mißleitet, für seine persönlichen anormalen Zustände ein bleibendes Beruhigungsmittel im Komplex der obigen Irrtümer zu finden glaubte, und daß er dann vermöge einer unendlichen Hochschätzung des Wertes seiner eigenen Gedanken mit ebensoviel Widerspruchsgeist wie Phantasie und Redegabe auf den Entdeckungen beharrte im Angesicht einer sehr reformbedürftigen kirchlichen Zeitlage, die er zu bessern wähnte. Schon im Römerkommentar vertritt Luther die Ansicht: Man muß sich mit verwegenem Vertrauen in die Arme Gottes werfen, der [obgleich Mitschuldiger an der Sünde und der Verwerfung] die ewige Liebe ist; das ist der einzige Heilsweg, der an die Stelle der angeblichen Werkheiligkeit des zerrütteten Kirchenwesens treten muß.

Der Verfasser zergliedert von seinem protestantischen System aus nicht bloß den genannten Kommentar des jungen Luther mit unsäglicher Umständlichkeit, sondern zieht auch den vorher schon von diesem verfaßten Psalmenkommentar (1513—1516) in seine Betrachtung. In demselben lassen sich obige sog. reformatorische Ideen noch nicht überzeugend nachweisen, denn was man auf protestantischer Seite an solchen darin finden will, sind im Grunde alles katholische, längst überlieferte Anschauungen, nur oft unklar und mit einem leichten Anflug an Luthers spätere Lehren ausgedrückt. Schmidt will jedoch auch in der Psalmenauslegung bereits das im Römerbrief dem Wittenberger Lehrer aufgegangene Licht nachweisen. Nach meiner Meinung können ihn darin auch nicht die neuestens von Fräulein Hedwig Thomas unter Prof. Friedrich Loofs Leitung dargelegten Studienresultate der gleichen Richtung und Tendenz bekräftigen. Bei solchen Bemühungen hat der Kenner die bekannte große Unkenntnis katholischer Lehren auf seiten der protestantischen Theologie zu beklagen.

Die drei im Folgenden besprochenen Schriften wollen in eigentümlicher Weise dem Übelstand der gedachten Unkenntnis in weiterem Umfange abhelfen.

Katholischer und evangelischer Gottesdienst. Von Dr. **Friedrich Heiler**, ao. Professor der Religionsgeschichte an der Universität Marburg. 8° (IV u. 48 S.) München 1921, Chr. Kaiser.

Das kleine Heft eröffnet als „Band I" eine von Heiler herauszugebende Sammlung von Schriften verschiedener Verfasser, zu denen auch das unten besprochene Buch von Fendt als 2. Lieferung zählt. Diese Sammlung mit dem Titel „Aus der Welt christlicher Frömmigkeit" soll der angeblich von der bisherigen Theologie allzusehr vernachlässigten Erforschung des „religiösen Innenlebens" gewidmet sein. Man kann nicht sagen, daß die Eröffnung mit Heilers Schrift über den Gottesdienst bei Katholiken und Protestanten glücklich war. Sie ist voll von Phantasie und großen Worten, und ebenso voll von Schiefheiten, Unklarheiten und historischen wie theologischen Fehlbehauptungen. Überall vermißt man in dem Schwall der Rede die Reife der Gedanken. Schon gleich in der Einleitung wird das vom Verfasser auch in seinem weitschichtigen Werke „Das Gebet" behandelte Frömmigkeitsleben der Religionen hingestellt als der Quell all ihrer Daseinsformen, eingeschlossen „die theologischen Lehrgebäude und die feierlich sanktionierten Dogmen". Eine gründliche Verkehrung der Grundlagen unserer Glaubenssätze. Diese Schrift will die Protestanten belehren.

Das Gebäude des katholischen Gottesdienstes wird mit gewaltsamem Aufgebot von übertriebenem, jugendlich glühendem Kolorit gezeichnet, aber der Verfasser glaubt dann doch, es mit einem einzigen Geschütz zusammenschmettern zu können; nämlich mit der Gegenüberstellung der durch die Reformation geschaffenen „gewaltigen Reduktion des gesamten christlichen Denkens und Lebens auf das eine Notwendige" (S. 28). Er streitet dem katholischen Kultus den „geistig persönlichen Charakter" des evangelischen ab. Die Katholiken „vermögen nicht das Gebet des Herrn in seinem Namen und Geiste zu beten" (38), während vor dem idealen protestantischen Altar das Vaterunser den Gipfelpunkt des Gottesdienstes bilde

und die Gemeinde im Geist des Vaterunsers durch Predigt und Gesang dem Worte Gottes huldige.

Es sei, verkündet er, nicht bei den Katholiken, wohl aber bei den Protestanten „Grundgedanke, daß das Heil lauter Gottesgeschenk ist, und daß uns Vergebung der Sünde nur um Christi willen zu teil wird“ (23). Noch radikaler geht er nicht bloß gegen den Katholizismus, sondern auch, anscheinend ohne es inne zu werden, gegen den Protestantismus vor, indem er den Glauben an das Fortleben des eucharistischen Jesus in der von ihm gestifteten Kirche als seinem Leibe mit dem Satz aus den Angeln zu heben sucht: „Der Jesus, der die Nähe des Weltendes und den Anbruch des Gottesreiches verkündete, wollte überhaupt nichts stiften, weder einen Kult noch eine Institution, weder eine neue Kirche noch eine neue Religion“ (27). Aus seinen katholischen theologischen Studienjahren muß der jetzige protestantische Religionsprofessor die katholische Lehre von der Wandlung in der Messe kennen; aber er vermißt sich jetzt, die Wandlung als „Magie“ zu brandmarken und mit Beziehung auf sie von Gotteslästerung zu reden. Sehr nachdrücklich hat sich hierüber mit ihm Professor Krebs von der Freiburger theologischen Fakultät auseinandergesetzt („Köln. Volkszeitung“ 1921, Nr. 874). Heiler sieht nicht einmal, daß er auch Luther mit der von diesem leidenschaftlich vertretenen Gegenwartslehre vom Abendmahl in sein Verdikt hineinzieht, wie er denn wiederholt erkennen läßt, daß er an den lutherischen Gedanken ebenso oberflächlich vorübergegangen ist wie an katholischen Lehren. Der protestantische Theolog v. Soden rühmte zwar von ihm, er habe „den Vorteil, den Katholizismus wirklich innerlich durchlebt zu haben“, aber auch er mußte tadeln, daß Heiler in demselben im wesentlichen nur Synkretismus von Christentum und Heidentum sehe; die Einheitlichkeit und Größe des Katholizismus komme bei ihm zum Verschwinden.

Noch strenger geht mit Heiler eine Stimme in der protestantischen „Hochkirche“ (1922, Nr. 2) ins Gericht. Durch das Büchlein, heißt es, das allzu schroff die Geistigkeit des evangelischen Kultus dem katholischen Gottesdienst gegenüberstelle, gehe, wie durch Heilers „Wesen des Katholizismus“, „eine Zwiespältigkeit hindurch, die sich lähmend auf die Seele legt“. „Die zersetzende Kritik Heilers führt nahe an die Abgründe völligen Unglaubens heran.“ Er wolle Katholizität in den Protestantismus einführen [man kennt die Bestrebungen seines Freundes und Gönners Erzbischofs Soederblom von Schweden], aber zugleich wolle er im Protestantismus die „prophetische Frömmigkeit“ Luthers, wie er sie nennt, befördern. „Ist es ihm zum Bewußtsein gekommen, wie er sein so hoch gepriesenes Fündlein der evangelischen Katholizität preisgibt“, da er für einen puritanischen Kultus sich einsetzt? „Es ist unmöglich, für eine größere Gemeinschaft die Höhenlage ‚prophetischer Frömmigkeit‘ immer beizubehalten.“

Mit aller Offenheit spricht sich der Kritiker in der „Hochkirche“ des weiteren über den Protestantismus aus: „Mit all seiner Geistigkeit hat doch der Protestantismus dem Unglauben und Aberglauben Tor und Tür geöffnet, so daß im Volksleben des deutschen Nordens vielfach das Christentum nicht einmal mehr ein Zusatz ist, weil der Materialismus es gänzlich ausschaltete. . . . Man kann fragen, ob auf mancher Kanzel das Christentum überhaupt noch ein Konstitutivum ist, ob nicht Kantianismus, Platonismus, Humanismus oder Pythagoreismus beherrschende Größen sind.“

Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas. Von Dr. theol. **Leonhard Fendt.** 8° (IV u. 255 S.) München 1921, Chr. Kaiser.

Der Verfasser hat laut der Vorrede die angesichts der protestantischen Krisis der Gegenwart gewiß sehr bedeutungsvolle Absicht, die protestantischen Theologen, in deren Reihen er aus dem katholischen Klerus übergetreten ist, über das katholische Dogma zu belehren. Sie müßten, sagt er, von den religiösen Kräften des Katholizismus lernen, da „dieser nun einmal der Mutterboden der heutigen Christenheit war". Das klingt an sich hoffnungsvoll. Aber der Verdacht, mit dem der katholische Leser das Buch zur Hand nimmt, rechtfertigt sich über die Maßen, wenn er die sieben Kapitel, in denen die Lehren seiner Kirche durchgenommen werden, auch nur flüchtig durchläuft.

Zunächst bietet Fendt keine objektive und klare Darlegung der katholischen Dogmen, obwohl er sich vielfach auf die Quellen der Dogmatik bezieht und die Definitionen usw. wörtlich anführt; er bringt vielmehr weitschweifige Verhandlungen über die einzelnen Lehren nach seinem Sinne, von einem angeblich historisch-kritischen Standpunkt aus. Mit seinen liberal-protestantischen Anschauungen, denen die Schule von Harnack und andern modernen Vertretern des Protestantismus aufgeprägt ist, bekämpft er nicht bloß die katholische Theologie, sondern auch die Positiven in seiner eigenen neuen Konfession. Wenngleich in verbindlicher und anscheinend rein wissenschaftlicher Form löst er sich vom ganzen Christentum los und läßt die auf dem Titel prangenden „religiösen Kräfte" in der Tat nur als das Resultat einer subjektiven und vielfach irrigen Auffassung von Christus, seiner Offenbarung und Kirchengründung erscheinen, die der christlichen Religion von Anfang an eigen gewesen sei. Das ist sein Gedanke, wenn er von den subjektiven „Erlebnissen der Apostel" spricht, die in den Evangelien niedergelegt seien, von dem „im Glauben lebenden Jesus", von dem „weiter und weiter entwickelten Jesuseindruck", von den Gotteserfahrungen der Christen, die sich als Leib Christi gefühlt und die Hierarchie nebst der Dogmenwelt aus sich heraus höchst organisch geschaffen hätten. In allem dem will er dabei ernstlich christliche Religion sehen, und diese „religiösen Kräfte" sollten auch in der Zukunft weiter arbeiten; Religion sei eben etwas Verschiedenes von Theologie; letztere werde von den „kritischen Religiösen" betrieben, sie zeitige abweichende Ergebnisse, deren Tragweite und Entwicklung sich noch gar nicht ahnen lasse, jedoch solle „die Zentnerlast der Theologie das religiöse Werk nicht erdrücken", und weder von rechts noch von links dürfe eine „theologische Zwangslage" geschaffen werden (vgl. S. 151).

Es tut sich in dem Buche eine unendliche Geistesöde auf, zugleich aber ein gewisses Gefühl des Heimwehs nach der katholischen Lehre. Statt „Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas" müßte der Titel lauten: „Die religiöse Ohnmacht eines bankrott gewordenen Christentums", wenn nicht hie und da blitzartige Lichter in den resignierten Agnostizismus des Verfassers eindrängen, die von lebhaften Erkenntnissen des ehemaligen Katholiken ausgehen. So die Verteidigung der Marienverehrung bei den Katholiken, die aufs engste mit den Grundsätzen katholischer Christologie zusammenhänge; so auch die im ganzen richtige Würdigung des Herz-Jesu-Kultes vom katholischen Standpunkte aus. Letztere Darstellung, in

der er vielfach mit P. Böminghaus (diese Zeitschrift 99 [1920] 97 ff.) zusammentrifft, empfehlen wir als Gegengewicht den Lesern des überaus voreingenommenen und gehässigen Artikels des Kirchenhistorikers Theodor Kolde in der protestantischen theologischen Realenzyklopädie³ VII 777 ff.; noch mehr aber sei sie dem Nachdenken des protestantischen Theologen Hans Preuß empfohlen, der sich jüngst im „Theolog. Literaturblatt" (1920, Sp. 376) die ungezogene Bemerkung herausgenommen hat, daß „der Herz-Jesu-Kult in seiner ausgeprägten Gestalt nur als Perversität in Frage kommen kann".

Wir wollen noch beifügen, daß das Buch von Fendt, dem jetzigen Pfarrer von Gommern bei Magdeburg, mit seinen katholischen Reminiszenzen und seinen extremen Ansichten und Vorschlägen dermaßen den Unwillen eines protestantischen Kritikers in der positiven „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung" (1922, Sp. 121) erweckt hat, daß er einen Artikel „Konvertitentheologen innerhalb der evangelischen Kirche" gegen ihn richtete und darin zu fragen sich getraute, warum denn der Verfasser „in eine evangelische Landeskirche herübergekommen ist, um ein Pfarramt zu übernehmen".

Wie dem Protestantismus Aufklärung über den Katholizismus nottut und gegeben werden soll. Von Dr. Karl Jentsch †. Aus dem literarischen Nachlasse herausgegeben von Dr. A. H. Rose. 8° (66 S.) Leipzig 1917, F. W. Grunow.

Der verstorbene Altkatholik Dr. Jentsch ist ein dritter, ehemals unsern katholischen Reihen, und zwar als Geistlicher angehörender theologischer Schriftsteller, der die Protestanten über den Katholizismus unterrichten möchte. Die wiederholten Bemühungen um dieses Ziel lassen jedenfalls aufs neue die Notwendigkeit und Zeitgemäßheit eines Unterrichtes erkennen. Den Grad der Unwissenheit auch der protestantischen akademisch Gebildeten in Beziehung auf die katholische Kirche nennt der Verfasser mit einem sonst wenig sichern Gewährsmann (Graf Hoensbroech) geradezu „horrend"; „von protestantischen Geistlichen aller Rangstufen, von Universitätsprofessoren, sogar von Theologieprofessoren vernehme man Äußerungen über katholische Dinge, die jeder katholische Gymnasiast zu widerlegen imstande sein würde" (7). Das ist übrigens noch das Wahrste, was in dem an Unrichtigkeiten wimmelnden Buche gesagt ist. Entschieden unrichtig ist, ähnlich wie in den zwei obigen Schriften, das durch Jentsch vom Katholizismus entworfene Bild. Fast von Seite zu Seite ist der Verfasser, dem es nach Ausweis seiner übrigen Schriften an Geist, Behendigkeit und Freimut nicht gebrach, damit beschäftigt, die katholischen Lehren und Einrichtungen mit seiner Kritik umzumodeln, um sie in der neuen Gestalt sich und den protestantischen Lesern etwas mundgerechter zu machen. Doch eigentlich haben sie in den wunderlichen neuen Formen nur bei ganz links stehenden Protestanten Aussicht, mundgerecht zu werden. Dogmen, wie die von Sündenfall und Erbsünde, von der Erlösung, von der Ewigkeit der Höllenstrafen, werden als starre Orthodoxie preisgegeben; Dreieinigkeit und Gottmensch sind Hypothesen; als Kantianer wissen wir Heutigen, erklärt Jentsch, „daß wir vom Jenseits nichts wissen und nichts wissen können" (19 21).

Das Los der schiefen Ebene scheint die meisten erfassen zu sollen, die von uns als Lehrer in andere Lager übergehen. Wie bedauerlich aber ist, daß sie, weil von uns gekommen, mit einem Scheine der Zuverlässigkeit zu Nichtkatholiken über unsere Lehren sprechen und urteilen, und daß sie doch immer von so vielen angehört werden. Wer im Unfrieden eine Familie verläßt, dem traut man in andern Kreisen nicht bei den Urteilen über die Seinen. Aber einigermaßen geistvolle Männer wie Jentsch mit seiner bald herben, bald anziehend körnigen Art finden immer bei Unzähligen, besonders unter den sog. Freigerichteten, Glauben. Und doch könnte man gegen die vorliegende Schrift frischweg eine andere schreiben: „Wie dem Verfasser Aufklärung über den Katholizismus nottut und gegeben werden soll". Selbst der einfache Katechismus würde als goldenes Buch von vielen der Suchenden gegenüber Jentsch empfunden werden. Wir bedürfen übrigens gar nicht der Anerkennungen, die sich in den drei zuletzt angezeigten Büchern finden, an denen namentlich das von Jentsch überaus reich ist. Der mit 84 Jahren verstorbene fruchtbare und vielgelesene Publizist scheint eben im Alter eine Art Beruhigung darin gesucht zu haben, Einrichtungen der katholischen Kirche, gegen die sich der Unwille des Zeitgeistes mit Ungebühr wendet, mit gehobener Stimme in Schutz zu nehmen und dafür Mißstände auf antikatholischer Seite in seiner drastischen Sprache zu geißeln. Das vorliegende Kuriosum einer theologisch-irenischen Schrift ist auch hierin ein Kuriosum.

Lutherstudien. Herausgegeben von Hartmann Grisar S. J., Professor an der Universität Innsbruck. gr. 8° Freiburg 1922, Herder.

1. Heft: H. Grisar S. J., Luther zu Worms und die jüngsten drei Jahrhundertfeste der Reformation. (VIII u. 90 S.)

2. Heft: H. Grisar S. J. und F. Heege S. J., Luthers Kampfbilder. I. Passional Christi und Antichristi. Eröffnung des Bilderkampfes (1521). Mit 5 Abbildungen. (XIV u. 68 S.)

3. Heft: H. Grisar S. J. und F. Heege S. J., Luthers Kampfbilder. II. Der Bilderkampf in der deutschen Bibel (1522 ff.). Mit 9 Abbildungen. (XII u. 56 S.)

4. Heft: H. Grisar S. J., Luthers Trutzlied „Ein feste Burg" in Vergangenheit und Gegenwart. (VIII u. 58 S.)

Der durch die letzten Jahrhundertfeiern der Reformation geförderte lebhafte Betrieb der Lutherarbeiten und nicht minder die gegenwärtige Lage des deutschen Protestantismus nach dem Zusammenbruch des Staatskirchentums veranlaßten den Unterzeichneten zur Herausgabe einer Sammlung von Einzelstudien, die seinem dreibändigen Lutherwerk zur Seite treten sollten, teils zur wissenschaftlichen Ergänzung und Weiterführung, teils zu zeitgemäßer, mehr populärer Verwendung des reichen und neuen Stoffes. Die vorliegende Selbstanzeige will nur in kurzen Linien darlegen, um was es sich in den bisher erschienenen vier Heften handelt.

Im ersten Heft wird zunächst das Auftreten Luthers zu Worms auf dem berühmten Reichstag von 1521 historisch dargestellt unter besonderer Betrachtung der Frage seines angeblichen Kampfes für Gewissensfreiheit und unter kritischer

Sichtung der überaus starken Ansammlung von Fabeln, die den Reichstag in der späteren Luthertradition umgeben. Im Zusammenhang mit „Luther zu Worms" wird auch die Verbrennung der Bannbulle vor dem Wittenberger Elstertore geschichtlich erörtert. Der tragische Akt stellt sich als ein Geschehnis viel größerer Tragweite heraus: Die Verbrennung des ganzen Kirchenrechts war dabei die Hauptsache. Indem dann die innern Charakterzüge der 1921 stattgefundenen Gedächtnisfeiern der Reformation untersucht werden, ergibt sich das bemerkenswerte Resultat, daß diese Feste vom Ende der vierhundert abgelaufenen Jahre in den gehaltenen Reden und den erschienenen Feierartikeln eine merkwürdige Selbstzeichnung des modernen Protestantismus enthalten und eigentlich eine Schaustellung des Abfalles vom wahren Luther bilden. Die Berechtigung dieses Urteils wurde auch von protestantischer Seite irgendwie zugegeben [1].

Es ist auffällig, wie von seiten der protestantischen Kritik, z. B. von Walther Köhler, ein populärer Charakter an dieser Schrift erst entdeckt und tadelnd hervorgehoben werden konnte, da sie sich doch sofort von selbst als Erfüllung des Programms darstellt, das gemeinverständliche neben gelehrten Schriften in Aussicht nimmt. Wenn man ferner aber meine Benutzung der periodischen Presse für die Schilderung der Feierlichkeiten gerügt hat, so übersah man, daß die Schrift, um aktuell zu sein, den Veranstaltungen auf dem Fuße nachkommen mußte, daß aber das Erscheinen amtlicher Berichte zweifelhaft war und dann erst sehr spät und nur in dürftigem Umfange erfolgte. Die frühen Berichte der Teilnehmer geben die Vorgänge frischer wieder, und aus ihrer Übereinstimmung läßt sich die Wahrheit genügend feststellen; die offiziellen Berichte aber sind ohne den lebhaften Eindruck und enthalten öfter erst nachträglich überarbeitete oder verbesserte Reden. Ein mißverständlicher Ausdruck, der S. 72 bei Anführung der Zeitung „Freiheit" mituntergelaufen ist, wurde im dritten Heft der „Lutherstudien" klargestellt.

Um neben dem vorstehenden populären Hefte der Lutherstudien gleich auch das andere, ebenfalls für größere Kreise berechnete zu erwähnen, so beschäftigt sich die dritte Studie über „Luthers Trutzlied" zuvörderst mit dem Inhalt und der Entstehung des bekannten und doch seinem eigentlichen Charakter nach nur selten richtig gewürdigten Gesangs „Ein feste Burg ist unser Gott". Dieses Lied spielt in der Geschichte des Protestantismus eine ansehnliche Rolle. Es gewann nach langer Vernachlässigung zur Zeit der Aufklärung in jüngeren Jahren, zumal im Weltkrieg, erneut eine ungemeine Verwendung und Bedeutung. Sein Ursprung in den Jahren 1527/28 spiegelt, wie S. 13 ff. nachgewiesen wird, die aufgeregteste Periode der äußern und zumal der innern Kämpfe wider, die Luther durchzumachen hatte. Der ganze Luther tritt in den Strophen vor Augen, wie er sich an seinem Trotze gegen den vermeintlichen „alt bösen Feind" emporrichtet, wie er seine Sache durchgeführt sehen will gegen Kirche und Reich, „und wenn die Welt voll Teufel wär", wie er endlich von den Seinen fordert, für das neue Evangelium neben dem Leib, auch „Gut, Ehr, Kind und Weib" dahinfahren zu lassen: „Das Reich muß uns doch bleiben." Die kräftige Sprache geht ganz auf Luther zurück, aber der Tonsatz, dessen wuchtige Schönheit zur

[1] Vgl. Hans Preuß im „Theologischen Literaturblatt" (Leipzig 1922) Sp. 70.

Einbürgerung des Liedes wesentlich beitrug, ist nicht von ihm, sondern von einem zeitgenössischen Freunde, wahrscheinlich dem kurfürstlich-sächsischen Kapellmeister Johann Walther, der sich an älteren Choralmelodien inspirierte. Die Vergangenheit und Gegenwart des Trutzliedes wird an Einzelzügen vorgeführt, angefangen von dem Vergleich mit dem von Luther zugrunde gelegten 45. (46.) Psalm, der jedoch inhaltlich und formell bedeutend höher steht als die „Feste Burg", bis zu den Vergleichen mit dem später noch vielgesungenen „Kinderlied" Luthers („Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort, Und steur des Papsts und Türken Mord") und mit den im Kriege wieder sehr bekannt gewordenen fremden Liedern „Nun danket alle Gott" und „Wir treten zum Beten". Die in der neueren protestantischen Literatur weit verbreitete unbegreifliche Behauptung, Luthers Trutzlied sei im Weltkrieg gemeinsamer Kriegsgesang des katholischen und des protestantischen Truppenteils geworden, findet schlagende Widerlegung. Der Beherzigung friedliebender Angehörigen der andern Konfession seien die „Schlußbedenken" (51 ff.) warm empfohlen.

Einen gelehrteren Ton schlagen die Kampfbilder Luthers an, die in den Heften 2 und 4 vorliegen und später in zwei noch folgenden Heften fortgesetzt werden. Sie sind in enger Verbindung mit dem Kunsthistoriker Franz Heege, dem der Hauptanteil zufällt, bearbeitet. Es wird darin ein Feld betreten, das bisher noch kaum bebaut ist, das aber zur richtigen Würdigung Luthers und seines Vorgehens im Kampfe gegen die Kirche reiche Kenntnisse liefert. Das erstere der genannten Hefte 2 und 4 behandelt das sog. „Passional Christi und Antichristi" vom Jahre 1521, d. h. die 26 Bilder mit polemischen Gegenüberstellungen des Papsttums und des Lebens Christi, die in dieser Schrift durch Bibelsprüche und entstellte kanonistische Texte deutlich gemacht werden sollen als Gegensätze zur Bestätigung von Luthers Verwerfung des Papsttums, das ein antichristliches Gepränge sei. Es genügt hier, auf die zwei von uns ausgewählten und wiedergegebenen Bilderpaare aus der ganz auf Cranachs Stift zurückgehenden Sammlung zu verweisen; alle 26 sind in der Weimarer Lutherausgabe neu veröffentlicht worden. Das erste der beiden (20) zeigt Christus, wie er dem Kaiser die Steuern zu zahlen beflissen ist, und ihm gegenüber den Papst Leo X. in abschreckender Karikatur, wie er Bannblitze schleudert gegen die Verletzer der beanspruchten kirchlichen Steuerfreiheit. Das zweite führt links den zum Himmel fahrenden Heiland vor und rechts den in die Hölle stürzenden, von schrecklichen Teufelsgestalten umgebenen päpstlichen Antichrist. Alle Bilder des Passionals werden der Reihe nach zergliedert, die kanonistischen Texte auf ihren wahren Sinn zurückgeführt, die Verbreitung der aufreizenden Schrift durch genaue bibliographische Daten ins Licht gestellt. Eine Hauptfrage ist die Urheberschaft Luthers an der anonym erschienenen Publikation. Mit Beweisstellen, die jeden überzeugen müssen, wird der engste Anteil Luthers an ihrer Herausgabe festgestellt, übrigens eine früher schon protestantischerseits zugegebene Annahme. Sie wird sich durchsetzen trotz des Einspruchs von Scheel, der aus seiner polemischen Stellung heraus erklärt, die Ansicht von „Luthers Anteil an der Herausgabe des Passionals" sei nicht begründet („Theol. Literaturzeitung" 1922, Sp. 86).

Das andere Heft der Kampfbilder Luthers gilt dem Bilderkampf in der deutschen Bibel (1522 ff.). Dieser Kampf durch gehässige papstfeindliche Illustration des heiligen Textes, den Luther mit Hilfe von Cranach führt, kann im gegenwärtigen Jahr, dem Erscheinungsjahr des berühmten Lutherschen Neuen Testaments, die Säkularfeier seiner Eröffnung begehen. Luther hat die Geheime Offenbarung Johannis auserwählt für apokalyptische und andere Darstellungen, die durch die in gegenwärtiger Schrift untersuchten zahlreichen Auflagen und Nachdrucke in gleicher oder veränderter Gestalt sich fortzogen und Deutschland mit giftiger Stimmung gegen Rom überschwemmten. Alle in Betracht kommenden Bilder Luthers werden getreu wiedergegeben (wie auch für die noch ausstehenden zwei Hefte der Kampfbilder vollständige Reproduktion des ganzen, zum Teil unedierten Materials beabsichtigt ist). Unsere Bibelbilder der Apokalypse sind aus der ersten Ausgabe des Neuen Testaments vom September 1522. Man sieht den Drachen des Abgrunds mit der päpstlichen Tiara auf dem Haupte, der gegen die Zeugen des „Evangeliums" sich erhebt, dann das Papsttum und das Kaisertum als Ungeheuer, wie sie aufsteigen gegen Gott und seine Wahrheit, ferner die Engel, welche die Schalen des Zornes Gottes ausgießen, zumal über den tiaragekrönten Drachen des Papsttums auf seinem anmaßlichen Throne. Ein weiteres Bild führt das babylonische Weib, das sich anbeten läßt, vor, wieder mit der päpstlichen Krone; auf dem vielköpfigen Drachen reitend, reicht es dem Kaiser und seinem Geleite den Becher seiner Laster. Es folgt die Zerstörung des päpstlichen Roms, des greuelvollen Babylons, durch Feuerflammen, die über die Peterskirche, den Vatikan und die Engelsburg herabfallen. Dann der angeblich prophezeite Zusammensturz der ganzen Papststadt, eine Szene von Ruinen ihrer bedeutendsten Gebäude. Nachdem auf zwei weiteren Bildern die Engel die Ernte des Zornes Gottes wider das Papsttum gehalten und die Verteidiger des letzteren, vor allem das christliche Kaisertum, als Drache mit sieben Köpfen in den Abgrund gestürzt sind, wird die phantasiereiche Bilderreihe gekrönt von der zusammenfassenden Titeldarstellung der Wittenberger Lutherbibel von 1541: Die alte Kirche treibt den Menschen zur Hölle, das neue Evangelium führt ihn zum Heile. Den zur Hölle Getriebenen hetzen Tod und Teufel, der Tod als Gerippe, der Teufel in Gestalt eines zottigen, aufrechtgehenden Tieres mit Kardinalshut und vorgestreckten Klauen; hingegen den zum Himmel bestimmten Gläubigen des neuen Evangeliums führt Johannes der Täufer an den Gekreuzigten heran, während sich ein Blutstrahl aus dessen Seitenwunde über ihn ergießt.

Von den zwei weiter folgenden Kampfbilderheften wird das eine die in zerstreuten Schriften Luthers vorkommenden Kampfbilder sammeln und religionsgeschichtlich wie kunsthistorisch erläutern, das Schlußheft aber die auf Einzelblättern von Luther in seinen letzten Jahren ins Volk geworfenen Bilder gegen das Papsttum vorlegen und wissenschaftlich behandeln. Die wissenschaftliche Veröffentlichung und Untersuchung all dieser Bilder wird jetzt auch von protestantischen Gelehrten mehr und mehr gefordert mit dem richtigen Hinweis darauf, daß hier ein wahres Neuland in der Lutherforschung zum Studium einlade. Hartmann Grisar S. J.

Umschau.

Vom Wesen des Romantischen.

Soviel und so eifrig bisher Ästhetiker, Literaturfreunde und gelehrte Forscher sich auch bemühten, das, was wir in Kunst und Literatur als „romantisch" bezeichnen, in eine kurze, alle wesentlichen Züge umfassende Formel zu bringen, es ist ihnen nicht gelungen. Vielleicht kann man beifügen: es wird ihnen nie gelingen. Die Romantik war und ist noch heute in ihren Ausläufern, Fortsetzungen und Auswirkungen eine viel zu mannigfaltige, und überdies viel zu sehr dem Wechsel und der Veränderung unterworfene Erscheinung, als daß sich ihre Eigenart durch ein kurzes Sätzchen bestimmen und begrenzen ließe. Von dieser Einsicht geleitet, habe ich in meinem Buche „Die deutsche Romantik, ihre Wesenszüge und ihre ersten Vertreter" (Freiburg i. Br. 1921) davon abgesehen, den ungezählten Romantik-Definitionen eine neue beizufügen und habe mich damit begnügt, die hauptsächlichsten Merkmale der romantischen Bewegung an Hand der Werke und der am meisten charakteristischen Aussprüche ihrer hervorragendsten Vertreter nach Möglichkeit festzustellen.

Eine Begriffsbestimmung im engsten Sinne strebt nun zwar auch die neueste Schrift des Marburger Professors Max Deutschbein[1] nicht an, aber der Verfasser scheint doch fest davon überzeugt zu sein, daß es ihm gelungen, vom „phänomenologischen" Standpunkt aus „die immanente Struktur" seines Gegenstandes, „den Geist der Romantik" oder „das Romantische an sich" ohne Zuhilfenahme der induktiven Methode mit voller Sicherheit klarzustellen, „aus der buntschillernden Farbenpracht der Romantik die Grundfarben zu erkennen" und „das Romantische als Einheit oder Totalität zu verstehen, d. h. die empirische Mannigfaltigkeit als innerlich notwendig zu begreifen". Das klingt recht zuversichtlich, reizt auch wohl zum Widerspruch, regt aber auch zu einem eingehenden Studium des kleinen Buches an.

Als Grundlage der Erforschung des Romantischen dienen dem Verfasser die englische und die deutsche Romantik, die sich, wie er meint, „wunderbar ergänzen". Die deutschen Vertreter der Bewegung waren vorzüglich Theoretiker, „die englischen hingegen haben die theoretisch gestellten Forderungen der deutschen in ihrer Poesie zur Erfüllung gebracht".

Deutschbein geht von der Annahme aus, daß der romantische Geist eine höhere geistige Form des Seins aus sich selbst herauszugestalten versucht, sei es auf dem Wege des Erkennens oder des Wollens oder des Schaffens. „Diejenige Welt, die der gemeine Menschenverstand als die gegebene und seiende ansieht, hat für jenen die Bedeutung, als Material für die höhere Welt zu dienen." Die Bedingung eines derartigen Seins ist die innere Freiheit, das Mittel für

[1] Das Wesen des Romantischen. 8° (VIII u. 120 S.) Köthen 1921, Otto Schulze. *M* 14.—; geb. *M* 19.—

seine Realisierung die Synthese — zugleich das Grundprinzip der Romantik, „ihr köstlichstes Gut und ihr innerstes Geheimnis". Sie ist doppelter Art; die Synthese der Mannigfaltigkeit und die Synthese der Gegensätze. Erstere führt zum Universalismus, letztere, die schwierigere, zum ästhetischen Idealismus. Beide sind die Kennzeichen des romantischen Geistes.

Die Synthesen, soweit sie schöpferischer Art sind, beruhen auf der Tätigkeit zweier Vermögen unsres Bewußtseins, die Deutschbein mit der Ästhetik der englischen Romantik als Fancy und Imagination bezeichnet. Erstere ist zwar bereits mehr als bloße passive Assoziationsverknüpfung, ist vielmehr aktive, planvoll ordnende Synthese, steht aber doch tief unter der Imagination, die allein die gewaltigen Gegensätze von Endlichkeit und Unendlichkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Allgemeinheit und Individualität überbrückt und zu einer höheren Einheit verbindet. Das Wesen der Imagination, dieser „Vernunft in Ekstase", wie Wordsworth sich ausdrückt, ist die Intuition, zu der der Geist auf dem Wege des Erlebnisses gelangt. In psychologischer Hinsicht dagegen ist die Imagination das Produkt von Anschauen und Fühlen. Das gilt nicht nur mit Rücksicht auf die Kunst, sondern auch auf religiösem Gebiet: Anschauung und Gefühl in eins verschmolzen bilden nach Schleiermacher das Wesen der Religion.

Mittels der Synthese von Unendlichem und Endlichem gelangt der Romantiker ferner zu einer neuen Auffassung des Individuellen: die Individualität auch der kleinsten, unscheinbarsten Form ist ihm „eine Phase der Unendlichkeit" — wie schon bei Cowper, Burns und Blake, den Vorläufern der englischen Romantiker —, und daraus erklärt sich bei ihm das Verständnis für das scheinbar Geringe, die Wertschätzung des Einfachen, Elementaren, Volkstümlichen, dann die Neigung zur Selbstbetrachtung, Selbstbespiegelung, Selbstbeschreibung, anderseits sein Naturgefühl, seine Vorliebe für Volkspoesie, sein Sinn für den Ewigkeitswert der Kunst. Was die Synthese von Allgemeinheit und Individualität betrifft, so erhebt der romantische Künstler das konkrete Einzelereignis in den Bereich des Bleibenden und Ewigen, indem er überall das individuell Charakteristische, die innere Wahrheit und somit eine höhere Wirklichkeit zur Darstellung bringt. Für die Ästhetik ergibt sich daraus die starke Betonung der individuellen Eigenart, anderseits die Forderung der Universalität des Dichters. Für das ethische Gebiet aber folgt daraus der Grundsatz: jeder einzelne erfülle oder werde seine eigene Idee, d. h. er entwickle sein Ich nach allen Seiten, aber im Zusammenhang mit dem großen Organismus, in den sie (die Idee) eingestellt ist, also innerhalb der großen Gemeinschaften Volk, Staat, Menschheit, denn „das Ich kann nur auf dem Boden der Allgemeinheit seinen reinsten und kräftigsten Ausdruck erwirken, d. h. die individuelle Idee erreichen". Unsittlich ist also die rücksichtslose Erweiterung und Stärkung des eigenen Ich, unsittlich aber ebenso ein unbedingtes, absolutes Aufgehen, ein Verschwinden des Individuums im Allgemeinen.

Neben der Imagination besitzt der Mensch noch eine andere wunderbare Kraft, die Gegensätze zu versöhnen und in eine höhere Einheit zu verschmelzen: die Liebe. Mit der Erkenntnis vereinigt sich hier der Wille. In der Liebe gehen Sinnliches und Geistiges eine eigenartige Mischung ein, und dem Romantiker

wird die sinnliche Schönheit zum Ausdruck der geistigen. Die Liebe vollzieht auch die Synthese von Subjekt und Objekt, von Freiheit und Notwendigkeit und wird so zum schöpferischen Prinzip, ja zur unmittelbaren Offenbarung der Gottheit. Sie ist im Gegensatz zur Imagination mehr das aktive Element, und wir erhalten somit neben der intuitiv-kontemplativen Romantik, deren Hauptvertreter in England Wordsworth ist, auch eine voluntativ-aktive, als deren Repräsentant Shelley dasteht. Nach einer kurzen Untersuchung des Zusammenhangs von Liebe und Schönheit, und nach etwas längeren Ausführungen über „Das Unendliche als Schöpfung" glaubt Deutschbein schließlich gemäß dem eingangs angedeuteten dreifachen Weg (des Erkennens, Wollens und Schaffens) zur höheren geistigen Form des Seins auch eine dreifache Form der Romantik unterscheiden zu müssen: als Intuition, als Wille und als Produktivität. In der ersteren herrscht eine totale Wesensverschiedenheit von Unendlichkeit und Endlichkeit, in der zweiten eine Gleichartigkeit oder Ähnlichkeit, in der dritten eine Identität. In dieser dritten Form ist das Unendliche etwas ununterbrochen Tätiges.

Das sind in kürzeste Fassung gebracht die Hauptpunkte von Deutschbeins Theorie über das Wesen des Romantischen. — An Scharfsinn, Fleiß und ernstem Streben, das Geheimnis, das trotz aller bisher aufgewandten Geistesarbeit der Forscher die Romantik umgibt, aufzuklären, hat es der Verfasser in seiner Studie wirklich nicht fehlen lassen, aber eine Lösung des Problems bedeutet das Büchlein nicht. Schon die Tatsache, daß Deutschbein zur Grundlage seiner Untersuchung fast nur die englische Romantik eines Wordsworth, Coleridge und Shelley und anderseits auf deutscher Seite lediglich die Frühromantik, zumal die Theorien Schellings bzw. Kants auswählt, erweckt Bedenken; denn in den Rahmen des Systems, das sich auf dieser Basis aufbaut, passen zahlreiche unzweifelhaft romantische Erscheinungen sowohl der englischen wie der deutschen Literaturgeschichte — von der französischen ganz zu schweigen — nun einmal nicht. Deutschbein selbst spricht denn auch Walter Scott und Lord Byron den romantischen Charakter ab und läßt die deutschen jüngeren Vertreter der romantischen Bewegung gänzlich unberücksichtigt, obgleich die meisten von ihnen fraglos ungleich mehr vom romantischen Geist besaßen, als die von ihm übermäßig oft zitierten Engländer Wordsworth und Coleridge. Von einer erschöpfenden Erfassung des Romantischen, wie er sie anstrebte und zur Darstellung bringen wollte, kann also zum vornherein keine Rede sein.

Aber selbst mit der Einschränkung, daß Deutschbein sich nur mit der Frühromantik befassen wollte, erweist sich sein Verfahren noch immer viel zu schematisch, und die überall erkennbare Vorliebe für abstrakte Formeln und Schulbegriffe lassen seine Darlegungen im großen und ganzen keineswegs überzeugend wirken. Der Unterschied zwischen Fancy und Imagination ist bei den englischen Romantikern nicht so feststehend, daß sich darauf ein ganzes Gebäude einer romantischen Theorie aufbauen ließe; das über die Intuition Gesagte gilt, wie so vieles, was der Verfasser für die Romantik in Anspruch nimmt, für jede echte Kunst und Poesie überhaupt; die philosophischen Spekulationen über romantische Individualität, Liebe, Schönheit und das Wesen des Genies sind, obgleich in den Haupt-

punkten vielleicht zutreffend, doch in manchen wichtigen Einzelheiten anfechtbar; und schließlich bleibt die immer wiederkehrende Terminologie eines Kant, Schleiermacher, Schelling zwar zum Verständnis der deutschen Frühromantik notwendig, ist aber in sich irreführend und erfordert daher in der Anwendung auf die geschichtliche Bewegung der Romantik von seiten des Darstellers eine kritisch abwägende Vorsicht, die man hier nicht selten vermißt.

Vermag somit Deutschbein auch nicht, wie er versprochen, „das Wesen des Romantischen“ in seiner Totalität aufzudecken, so enthält doch seine Schrift wertvolle Hinweise und Fingerzeige nach dieser Richtung und wirft, worin der Hauptvorzug des Büchleins bestehen dürfte, namentlich manch ein interessantes Schlaglicht auf den Zusammenhang zwischen der englischen und der deutschen Romantik. Sie verdient daher alle Beachtung, nur hätte der Verfasser, wie mir scheint, besser getan, die gar zu sicher klingende Überschrift seiner gelehrten Arbeit durch die weniger herausfordernde zu ersetzen: Vom Wesen des Romantischen. **Alois Stockmann** S. J.

Die Geschichtlichkeit der Apostelgeschichte.

Wie dachte das junge Christentum von sich und seiner Sendung, von seiner Aufgabe und von seiner Zukunft?

Die Briefe des hl. Paulus geben uns Aufschluß, ebenso die Evangelien; alle Bücher des Neuen Testaments zeugen von dem weltweiten Geist des Christentums, auch die Apostelgeschichte, ja sie vielleicht am ausdrücklichsten und ausführlichsten. Lukas, der Schüler und Begleiter des hl. Paulus, hat die Wellenringe gezeichnet, die in Kraft des Abschiedsauftrags Jesu von Jerusalem als ihrem Ausgangspunkt weiterziehen bis an die „Enden der Erde“ (Apg. 1, 8).

Was bedeuten, wo liegen diese Enden der Erde? Fallen sie für Lukas zusammen mit der Dreistromgrenze des römischen Imperiums, an Rhein, Donau und Euphrat? Die Apostelgeschichte öffnet weitere Ausblicke. Die Hörer der Pfingstpredigt tragen die Kunde vom Brausen des Sturmwindes, von Feuerzungen und Feuerworten mit sich tief in den Osten hinein, bis zu den Medern und Elamitern (Apg. 2, 9). Aber auch die Ländermassen des Partherreiches reichen nicht bis an der Erde Enden. Die ganze Erde, soweit Menschen wohnen, die der Frohbotschaft zugänglich sind, ist das Ziel der christlichen Mission. Der Eunuch der Kandake von Äthiopien kehrt von Jerusalem in das heiße Südland zurück, das nur wenig spürt vom Römerreich und seiner Macht; das ist der Weg, den das Christentum nilaufwärts nimmt. — Hat nicht Lukas noch manche Wege gekannt, auf denen der Jubel der Gotteskindschaft hinausdrang in andere Fernen? Wo endete die Missionsreise des Barnabas und Markus, als sie nach der Trennung von Paulus gen Cypern zogen (Apg. 15, 36)? Wohin wandte sich Petrus nach seiner wunderbaren Befreiung aus der Hand des Agrippa? Er ist unbestritten die Hauptperson in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte, weil das Haupt der Apostel und der jungen Kirche; ist er denn damals verschollen? Oder setzt die uns so rätselhafte Angabe des Lukas (Apg. 12, 17) nicht vielmehr voraus, daß die Leser wußten, wo das neue Arbeitsfeld des großen Apostels lag?

Eine Linie nur, von denen die aus Jerusalem an die Enden der Erde führen, hat Lukas ausgezogen, den Weg des Paulus mitten durch die blühenden Pro-

vinzen des hellenistischen Ostens zur Welthauptstadt, zum kaiserlichen Rom. Als der Apostel zu Beginn des 6. Jahrzehnts in Puteoli italischen Boden betrat, begrüßten ihn Christen der dortigen Gemeinde (Apg. 28, 14); da er zu Lande weiter zieht, erwarten ihn halbwegs die Brüder aus Rom (Apg. 28, 15). Und es sind doch erst dreißig Jahre verflossen, seitdem der Herr gestorben und auferstanden ist und sich die erste kleine Kirche bildete, ganz im Schatten und in der Verlorenheit des Judentums. So überraschend schnell hat sich das Wort des Herrn erfüllt. Schon besteht, seit Jahren, in Rom eine blühende Gemeinde. Paulus hat sich gesehnt, sie zu sehen und in ihr zu verweilen; nicht um dort als Apostel zu wirken, sondern auf der Durchreise zu „den Grenzen des Abendlandes“ wie Clemens in seinem Brief (Apg. 5, 7) sagt, nach Spanien (Röm. 15, 24).

Wie Paulus die Heeresstraße der römischen Legionen zieht, an den Meilensteinen vorbei, die Roms Herrschaft gesetzt hat, wandern andere Boten die Karawanenwege der Wüste, deren Spuren der nächste Sturm verweht. In allen wohnt der Drang nach Welteroberung. Sie hören Christi Wort: „Fürchtet euch nicht, ich habe die Welt überwunden!“ (Joh. 16, 33.) So ist die Apostelgeschichte die Beschreibung des Siegeszuges Christi in seinem Evangelium.

Aber ist ihre Darstellung zuverlässig? Zwar die großen Haltestellen des Paulusweges stehen außer allem Zweifel; denn sie sind verbürgt durch das unanfechtbare Zeugnis der Paulusbriefe: Jerusalem, Damaskus, Antiochien, Korinth, Ephesus, Rom. Daneben bietet aber Lukas eine Fülle kleiner Züge, die den Weg beleuchten, Personen, die den Apostel ein Stück weit begleiten, kaiserliche Legaten, senatorische Prokonsuln, Kleinkönige von Roms Gnaden, jüdische Gewalthaber, städtische Behörden, Heiden, Juden und Christen. Lukas erzählt von Festzeiten in Jerusalem und vom Kult des Zeus und Hermes in Lykaonien, kennt die Topographie Jerusalems und Ephesus' — lassen sich diese Einzelheiten nicht nachprüfen?

Das ist geschehen. Das Vergleichsmaterial wächst von Jahr zu Jahr. Die Werke Josephus' und Philos, Strabos und Plinius' und Suetons werden ergänzt durch stets neue Funde von Inschriften und Münzen. Sie alle bestätigen die geschichtliche Treue des Lukas. Das reiche Material findet sich eingeordnet in die Erklärungen der Kommentare. Neuerdings aber hat A. Wikenhauser in eigener Monographie [1] die Geschichtlichkeit der Apostelgeschichte bearbeitet. In ihr haben wir die vollständigste Sammlung des teilweise entlegenen Materials und zugleich einen Beweis von überzeugender Kraft für die geschichtliche Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte. Text und Anmerkungen stellen dem Verfasser das Zeugnis umfassender Kenntnis der einschlägigen Literatur aus; wenn ein Wunsch sich regt, ist es wohl nur der, daß die wörtlichen Anführungen nicht allzuweiten Raum einnehmen möchten. Zugleich erweisen die umstrittenen Fragen das selbständige Urteil des besonnenen Forschers, der lieber sein non liquet spricht, als daß er auf zweifelhafte Unterlagen hin sichere Entscheidungen fällt. Wir dürfen uns des Buches freuen.

Einiges sei zur Beurteilung des Inhalts hier angeführt, Altes und Neues, hier und da ein Zug hinzugefügt. —

Die Hungersnot, die nach der Apostelgeschichte (11, 28 ff.) die Urgemeinde in Jerusalem besonders hart traf und die Mildtätigkeit der Heidenkirche von

[1] Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert. Neutestamentl. Abhandlungen VIII (Münster 1921) 3—5.

Antiochien weckte, hat nach Josephus (Altert. 20, 2, 5) die vornehme Proselytin Helena, die Mutter des Fürsten Izates von Arbela, jenseits des Tigris, veranlaßt, zur Linderung der Not ganze Schiffsladungen Getreide und Feigen aus Ägypten und Cypern nach Palästina kommen zu lassen. Man hat sich an dem Ausdruck des Lukas gestoßen, „in der ganzen Welt" sei Hungersnot gewesen. Aber zeitgenössische Quellen belehren uns, daß er damals gebräuchlich war.

Auf der ersten großen Missionsreise bekehrt Paulus den Prokonsul von Cypern, Sergius Paulus (Apg. 13, 7 ff.). Da die Insel seit 22 v. Chr. dem Senat überwiesen war, d. h. ihr Statthalter vom Senat ernannt wurde, ist der Titel Prokonsul technisch richtig angegeben. Von größerem Belang wäre für uns die Feststellung, daß um diese Zeit ein Sergius Paulus diesen Posten innehatte und Christ geworden ist. Das erstere läßt sich mit hinreichender Sicherheit dartun. Eine stadtrömische Inschrift aus der Zeit des Claudius, vielleicht aus dem Jahre 47/48, nennt unter den fünf curatores riparum et alvei Tiberis, also den Mitgliedern der Tiberregulierungskommission, einen Sergius Paullus. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir in ihm den Prokonsul von Cypern sehen, dem vielleicht auch eine in Soloi, Cypern, gefundene, leider nicht datierte Inschrift zuzuweisen ist. Wenn wir uns mit Schlüssen und Wahrscheinlichkeiten zufrieden geben, können wir mit Ramsay, dem unermüdlichen Erforscher des christlichen Asiens, zwei von ihm gedeuteten Inschriften entnehmen, daß die Tochter des Sergius Paulus Christin war.

Auf der zweiten Reise wurde in Philippi, der ersten mazedonischen Stadt, in der Paulus sprach, eine Purpurhändlerin aus Thyateira in Lydien, namens Lydia, für das Christentum gewonnen (Apg. 16, 14). Ist es nicht merkwürdig, daß eine Inschrift aus dem benachbarten Thessalonike einen Menippos nennt, der ebenfalls aus Thyateira stammt und das gleiche Geschäft betreibt? Die Erklärung geben Inschriften aus Thyateira selbst, dem Sitz einer blühenden Purpurindustrie. Unter den dort bestehenden Zünften war nach Ausweis dieser Zeugnisse die der Purpurfärber am bedeutendsten.

Nur kurze Zeit verweilte Paulus in Philippi. Auch von Thessalonike vertrieb ihn bald die heftig einsetzende Verfolgung der Juden, deren Haß ihm nach Beroea folgte. So zog der Apostel südwärts in das eigentliche Griechenland, das als römische Provinz den Namen Achaia führte. In Athen hielt er die vielbesprochene und vielbezweifelte Areopagrede. Nordens Versuch, sie als Einschub eines späteren Bearbeiters zu erweisen, der als Vorlage eine angeblich von dem Philosophen Apollonios von Tyana in Athen gehaltene Rede benutzt habe, ist gescheitert [1]. Am zähesten haftet der Zweifel in dem Ausdruck, dem Paulus seine Einleitung entnimmt: Altar des unbekannten Gottes (Apg. 17, 23). Wikenhauser hat in sorgsamer Sammelarbeit das einschlägige Material bereitgestellt. Zwar ist eine positive Bestätigung eines solchen Altars aus profanen Quellen bislang nicht nachzuweisen (382), aber man kann doch, unabhängig von der Apostelgeschichte, mit Dölger wahrscheinlich machen, daß es solche Altäre gab. Mittelglied ist ein Altar aus Pergamon, der laut Inschrift (den) unbekannten Göttern geweiht war. Diese Götter sind Mysteriengötter, unbekannt nur den Nichtgeweihten. Wie man

[1] Vgl. darüber neben Wikenhauser (383 ff.) K. Pieper, Die Missionspredigt des hl. Paulus (Predigt-Studien 4. [Paderborn 1921]) 31 ff.

mehreren Gottheiten einen gemeinsamen Altar errichten konnte, ebenso konnte man e i n e m Gotte, „dem unbekannten Gott", ein Heiligtum weihen. Die Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte wird durch diese Erörterungen nicht berührt; es handelt sich lediglich darum, ob außer ihrem Zeugnis andere Quellen das Vorhandensein eines derartigen Altars nahelegen.

Vom Areopag und der ihren großen Erinnerungen lebenden Stadt Athen geht Paulus nach dem nahen Korinth, einem der bedeutendsten Umschlagplätze des Reiches voll lauten Lebens. Die Ausgrabungen der amerikanischen Schule in Athen, die seit 1897 die jetzt vereinsamte Stätte des alten Korinth durchforschte, haben manche Erinnerungen der julisch-augusteischen Kolonie zutage gefördert; einige von ihnen möchten uns in die Zeit des Paulus versetzen. Im Jahre 1898 fand man nördlich der Quelle Peirene, in der Richtung auf Lechaion zu, den Hafen am Meerbusen von Korinth, eine verstümmelte Inschrift συν]ΑΓΩΓΗ ΕΒΡ[αιων. Sie hat wohl einst über dem Eingang der Synagoge gestanden, in der Paulus lehrte (Apg. 18, 4), bis ihn der Unglaube der Juden zwang, das nahegelegene Haus des Justus aufzusuchen. Die Sammlungen Athens bergen einen Ring, der ebenfalls der Ausbeute der Amerikaner angehört (1908). Er trägt das Bild eines Ringkämpfers, der den Siegeskranz in der Hand hält (vgl. 1 Kor. 9, 24 ff.); zu beiden Seiten stehen die Buchstaben ΠΑΥ|ΛΟΥ. Dürfen wir ihn in irgendeiner Weise mit dem Apostel in Verbindung bringen?

Sicher führt uns in die Zeit des Paulus und seines Aufenthaltes in Korinth der Brief des Claudius an die Delphier, der auf der bekannten delphischen Inschrift, leider nicht vollständig, erhalten ist. Er erwähnt das Prokonsulat des Gallio (Apg. 18, 12) und als Zeitangabe die 26. Akklamation des Kaisers, die sicher in die erste Hälfte des Jahres 52 fällt. Gewiß ist dadurch die Zeit des Aufenthalts des Paulus in Korinth nicht eindeutig bestimmt; es bleiben noch mehrere Unbekannte; denn wir wissen nicht, von wann das Amtsjahr Gallios zählt; wir wissen nicht, ob die Verhandlung gegen Paulus am Anfang oder gegen Schluß seines Aufenthaltes fällt. Immerhin ist der verbleibende Spielraum von zwei Jahren nicht allzugroß; ja wir können unter Berücksichtigung aller Daten mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Paulus etwa 50—52 in Korinth gearbeitet hat.

Den Rückweg nach Antiochien machte Paulus zu Schiff, zunächst auf der starkbefahrenen Linie Kenchreä-Ephesus. Nach Ephesus, der großen Handelsstadt Asias, stand längst sein Sehnen; in ihr erhoffte er reiche Früchte für Christus und seine Kirche. Aber diesmal konnte er bei einem kurzen Besuch der Synagoge nur das Versprechen zurücklassen, bald zu längerer Tätigkeit wiederzukehren. Die dritte Missionsreise, deren Hauptziel Ephesus war, hat dies Versprechen eingelöst. Über 2½ Jahre verweilte Paulus in der Stadt, viel Leid und viel Arbeit, aber auch viel trostreiche Frucht haben sie ihm gezeitigt. Damals ward die bald so herrlich blühende Kirche Asias grundgelegt, an deren Ausbau Johannes der Apostel so wesentlich Anteil hat.

Ephesus, das mit Pergamon, der alten Königsstadt der Attaliden, eifersüchtig um den Vorrang unter den Provinzstädten kämpfte, der ihm nach Bedeutung und Volkszahl sicher zukam, genoß als „erste Stadt Asias" manche Vorrechte. Hier mußte der römische Prokonsul ans Land steigen, um dann wohl hier zuerst den Gerichtstag abzuhalten (vgl. Apg. 19, 38). Eine Erinnerung an alte, längst-

vergangene Herrlichkeit war der Schein von Selbständigkeit, der in der Ekklesia, der Volksversammlung, zum Ausdruck kam, die allerdings sich an die Grenzen des Rechtes halten mußte (Apg. 19, 39 f.); stürmische Volksaufläufe, wie Demetrios, der Silberschmied, einen solchen gegen Paulus veranlaßt hatte, konnten das Einschreiten der Römer herbeiführen. Daß diese Ekklesiai im Theater stattfanden, wie die Apostelgeschichte (19, 29) angibt, ist durch Inschriften belegt. Der Ruhm der Stadt war der Tempel „der großen Göttin Artemis" (Apg. 19, 27), ihr Ehrentitel, Neokoros (Tempelhüter) dieses Heiligtums zu sein (Apg. 19, 35). Die Neokorie „im prägnanten Sinne" (Gaebler), d. h. die Anwendung auf den bald alles beherrschenden Kaiserkult, scheint erst zur Zeit Neros aufgekommen zu sein, und zwar in Ephesus, das endlich, nach Pergamon, Smyrna, Milet, das Recht erhielt, dem „Gotte" Claudius einen Tempel zu erbauen und die Neokorie dieses Heiligtums ihren Ehrentiteln einzureihen. Der von Augustus bewilligte Tempel der Roma und des Augustus war nur für die Römer, nicht für die Provinzialen. In dieser Stadt hatte Gott dem Paulus „ein weites Tor der Wirksamkeit aufgemacht" (1 Kor. 16, 9) für Ephesus selbst und die ganze Provinz (Apg. 19, 10).

Aber schon in Ephesus taucht der Plan auf, nach Rom zu gehen, und zwar — wie der Römerbrief (15, 24 ff.) bestätigt — über Makedonien, Achaia, Jerusalem. Sion ist für Paulus wie ein Heimweh aus den Tagen, als Israel Träger der Gottesoffenbarung und der Verheißungen war; Ziel der Missionstätigkeit aber ist es ihm nicht. Rom muß er aufsuchen, sagt ihm der Geist in Ephesus (Apg. 19, 21). In Jerusalem spricht der Herr ihm Mut zu. „Du sollst auch in Rom Zeuge für mich sein!" (Apg. 23, 11). Inmitten des furchtbaren Orkans, der das Schiff des Paulus vor sich her treibt, versichert ihn der Engel des Herrn, daß alle gerettet würden. „Du mußt vor den Kaiser hintreten!" (Apg. 27, 24). —

Paulus ist nach Rom gelangt. Lukas berichtet uns kaum mehr als diese Tatsache. Aber die letzten Worte deuten doch an, daß es gut um den Prozeß des Paulus stand, als Lukas schrieb. Zwar ist Paulus in Haft, aber seine Lehrtätigkeit ist nicht gehindert. Damals, nach Ablauf von zwei Jahren dieser ersten römischen Gefangenschaft, wird Lukas sein „zweites Buch" abgeschlossen haben. —

Wikenhauser faßt die Ergebnisse seiner Untersuchung dahin zusammen: „Wenn auch einige Ausgleichsversuche hypothetischer Natur sind, so läßt sich doch keine einzige Angabe der Apostelgeschichte durch Profanzeugnisse als unrichtig erweisen, während in nicht wenigen Fällen der Vergleich ganz offenbar zuungunsten der profanen Autoren ausfällt" (421). Hermann Dieckmann S. J.



Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J. W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau

Unser Heiligkeitsstreben im Sonnenglanz des Glaubens.

Tugendleben sprießt auf jedem Boden, in der katholischen Kirche und in protestantischen Gemeinden, im christlichen Europa und im heidnischen Orient. Unsere Zeit hat eine Vorliebe dafür, es überall aufzuspüren, zu erforschen, zu bewundern. Wer Tugend lehrt, wird gefeiert, nicht weniger jener, der sie mit besonderem Eifer übt: Christus und Buddha, Franz von Assisi und Tolstoi, Ignatius und Tagore. Legt das nicht den Gedanken nahe, Heiligkeit sei unabhängig von Religion, Glaubensüberzeugung? Wie könnte sie sich sonst überall finden, wie könnte umgekehrt die Lehre, die sich die allein wahre nennt, so viele unheilige Anhänger haben? Noch eine andere Erwägung scheint zum selben Schluß zu führen: Katholische Heiligkeitslehre rühmt sich ganz vernunftgemäß zu sein. Braucht sie dann noch die Hilfe des Glaubens?

Auf solche Fragen und Einwände könnte man kurz erwidern, katholische Heiligkeit sei nichtsdestoweniger wesentlich verschieden von jeder andern, mangelhaftes Tugendleben beweise keine mangelhafte Tugendlehre, die Vernunftgemäßheit christlicher Aszese schließe Unvernünftigkeit, aber nicht Übervernünftigkeit aus. Viel nützlicher ist es sicherlich, die katholische Lehre vom Werden, Wachsen und Sich-Vollenden der Heiligkeit, oder wenigstens einige ihrer Hauptsätze vorzulegen. So werden wir zuerst einen ganz neuen Begriff von Heiligkeit gewinnen und gleichzeitig zu Erkenntnissen gelangen, die für die katholische Aszese und ihre Eigenart von größter Bedeutung sind. Wir werden aber auch ihre überragende Vollkommenheit kennen lernen und zugeben, daß für die durch sie gebildeten Heiligen im höchsten Sinn das Wort des Heiligen Geistes gilt: Der Pfad des Gerechten ist wie das strahlende Licht [der Sonne], das vorangeht und wächst bis zum vollen Tag (Spr. 4, 18).

Im gewöhnlichen Sinn des Wortes ist Heiligkeit und Vollkommenheit eine Eigenschaft des Willens. Sie besagt, daß der Wille ganz Gott gehört, daß der Mensch ganz für Gott lebt. Aber auch Dinge, die dem Dienst Gottes geweiht sind, bezeichnen wir als heilig: das Heiligtum des Gottes-

hauses, die heiligen Gefäße, während wir Personen, die in diesem besondern Verhältnis zu Gott stehen, gewöhnlich nicht heilig, sondern einfach gottgeweiht nennen. Das beiden Gemeinsame, die Gottesweihe, findet sich nun, und zwar in unvergleichlich vollkommener Weise, in einer andern Art von Heiligkeit, die uns bloß durch den Glauben bekannt ist. Es ist jene, die uns durch eine Gabe zuteil wird, die wir recht bezeichnend heiligmachende Gnade nennen. Sie ist Grundlage und Ausgangspunkt aller Vollkommenheit, d. h. derjenigen, die im jetzigen Zustand der Menschheit allein vor Gott Wert hat, und sie selbst macht uns schon in einem wahren Sinn vollkommen. Denn die Gnade bringt uns, wie wir wissen, ein neues, göttliches Leben, da sie uns teilhaft macht der göttlichen Natur (2 Petri 1, 4). Mit ihr überkleidet sie unser geschöpfliches Leben, aber nicht rein äußerlich; unser Innerstes durchdringt, erhellt, verklärt sie. Vordem waren wir geboren als Kinder Adams, jetzt sind wir wiedergeboren als Kinder Gottes. Wenn wir aber Kinder Gottes sind, dann sind wir Gottgeweihte, Heilige. Wo gäbe es eine höhere Gottesweihe als die Gotteskindschaft? Sie besteht dazu gerade darin, daß wir in unbegreiflicher Weise an der unzerstörbaren Heiligkeit Gottes selber teilnehmen, an jener Gerechtigkeit, mit der Gott sein eigenes Gut und seine Ehre sucht, an jener Liebe, mit der Vater und Sohn sich im Heiligen Geist umfangen.

Ja, mit der Gotteskindschaft werden uns schon Tugenden geschenkt, vorab die göttlichen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Auch das sind ganz innere, verborgene Gaben. Wir führen ihretwegen nicht gleich ein sittlich vollkommenes Leben. Aber die eingegossenen Tugenden sind keine, die uns Gott in die Seele senkt, damit reiches, heiliges Leben ihnen entsprieße. Die erworbenen Tugenden müssen sie erst veredeln. Es ist nicht zu verwundern, wenn rationalistische Religionsforscher diesen Heiligkeitsbegriff, der bloß aus dem Glauben geschöpft ist, nicht würdigen. Wir Katholiken müßten es um so mehr, denen er so Großes und so Vieles kündet. Wohl kann auch der Heide sich als Kind des Vatergottes fühlen, dessen Huld ihn überall umgibt. Aber der unendliche Abstand von seinem Schöpfer muß ihn lehren, daß ihm dieser Ehrentitel nur in einem ganz unvollkommenen Sinn zukommt, daß er nur der letzte Knecht eines Herrn von unfaßbarer Majestät ist. Wir aber haben in Wahrheit den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater! (Röm. 8, 15.) Darum nennt mit Recht der Apostel die Gläubigen Gottgeliebte und Heilige. Er will damit nicht sagen, daß sie schon eine

außerordentlich hohe Stufe sittlicher Vollkommenheit erreicht haben, wohl aber, daß sie durch den Besitz göttlichen Lebens und übernatürlicher Tugend dem Dreimalheiligen in aller Wahrheit ähnlich geworden sind.

Ist also Heiligkeit in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes als sittliche Vollkommenheit für den Katholiken belanglos? — Es ist wahr, sie ist für ihn nicht mehr, um mich so auszudrücken, Selbstzweck; sie muß ihm immer dazu dienen, jene übernatürliche zu erlangen oder zu vermehren. Tut sie das nicht, so ist sie ihm Tugend ohne übernatürlichen Wert, eine bloße Scheintugend. Soweit sie es aber tut, wird sie durch nichts so gefördert wie eben durch die Gnade, und statt zu fallen, steigt sie an Wert.

Schon durch ihre bloße Gegenwart wirkt die heiligmachende Gnade darauf hin, das Vollkommenheitsstreben im Menschen zu wecken. Täglich beobachten wir, wie Stand und Standesbewußtsein das Handeln der Menschen aufs stärkste beeinflussen. Arbeiter-, Bürger-, Fürstenkind unterscheiden sich durch ihre ganze Lebensart; alle stimmen zugleich darin überein, daß jeder seinem Stande Ehre machen möchte. Welch gewaltigen Einfluß könnte und sollte da erst das Bewußtsein ausüben, daß wir Kinder Gottes heißen und sind! Wie sollte es Stolz, Freude, Familiensinn wecken! In Wahrheit, der bloße Gedanke an unsere göttliche Abstammung, unsern göttlichen Adel könnte, tief genug erfaßt, genügen, uns Wegweiser und Hüter auf dem Weg zur Vollkommenheit zu sein: Du bist ein Kind des Allheiligen, lebe des Vaters würdig! Wie du seiner Natur ähnlich bist, so verähnliche dich auch seinen göttlichen Sitten!

Dieser Stolz, dieses hochgemute Wollen der Kinder Gottes hat das Eigenartige, daß es die zarte Demut nicht knickt. Es ist, wie wenn die königliche Rose zugleich den verborgenen Duft des Veilchens aushauchen könnte. Das kommt daher, daß die Kindschaft Gottes ganz Gnade ist. Jeder Christ kann und muß sagen: Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin (1 Kor. 15, 10). Aus lauter Erbarmen und Güte des Vaters ist das Gewand des Kindes gewoben. Je herrlicher es glänzt, um so mehr ist es Gnade, unverdient; je strahlender es wird, um so mehr steht es im Lichte Gottes. War die eigene Mitwirkung noch so groß: was Gott getan hat, ist unvergleichlich mehr. So muß es notwendig geschehen, daß die größten Heiligen, die dem Vaterherzen Gottes am nächsten stehen, auch die demütigsten sind. In ihrem Innern ruht das Pauluswort: Was hast du, das du nicht empfangen hättest? (1 Kor. 4, 7.)

Diese Demut wird noch vertieft durch den Blick auf Vergangenheit und Zukunft. Nach beiden Seiten wirft die Glaubenssonne ihr Licht und gibt uns ganz neue Erkenntnisse, die für das christliche Leben von einschneidendster Bedeutung sind.

Was waren wir, bevor wir die heiligmachende Gnade erhielten? Etwa gute Wesen, Gott wohlgefällige Geschöpfe? Waren wir nicht vielmehr alle Kinder des Zornes? Ein übernatürliches Ziel war uns gesteckt. In unserem Stammvater Adam hatten wir es verloren. Es wiederzugewinnen vermochten wir nicht. Nur den Weg des Verderbens konnten die Menschen noch finden, und sie haben ihn gefunden. Darum sagt der Völkerapostel: Alle haben gesündigt und entbehren der Ehre vor Gott (Röm. 3, 23). Augustin redet von der Menschheit ohne Christus und seine Gnade als einer massa damnata. Ignatius von Loyola zeigt uns in der ersten Woche der Exerzitien den Weg der Menschen, die große Prozession zur Hölle hinab; auch nicht einer würde bei ihr fehlen, wäre die Gnade nicht vom Himmel gestiegen. So ist die Kindschaft Gottes für uns doppelte Gnade: ein Entreißen aus der Macht Satans, ein Hinaufheben in den Vaterschoß Gottes. Aus Feinden hat sie uns zu Kindern gemacht. Welch große sittliche, demutschaffende Werte liegen doch in unserer Lehre von der Erbsünde!

Das ist die Vergangenheit, was bringt die Zukunft? Die Erfahrung lehrt es, noch klarer sagt's der Glaube. Das heilige Leben, das wir im Taufsakrament empfingen, nahm uns nicht die böse Begierlichkeit, deren Stachel sich durch die erste Sünde so tief in unsere Natur hineingebohrt hat. Darum fühlen wir noch immer in uns das Gesetz des Fleisches, das dem Gesetz des Geistes widerstreitet. Andere mögen lehren, wie der Mensch aus eigener Kraft die Natur unterjocht und zum göttlichen Idealbild emporstrebt. Wir Christen wissen seit Pauli Tagen auf das Seufzen unseres Geistes: Wer wird mich befreien vom Leibe dieses Todes? nur die eine Antwort: die Gnade Gottes durch Jesus Christus! (Röm. 7, 24 25.) Der Stolz wird mit Recht als das gefährlichste Laster bezeichnet, und als der gefährlichste Stolz der Tugendstolz. Aber diese Lehre kann ihn beugen und unschädlich machen: nicht durch meine sittliche Kraft, durch die Gnade siege ich über die Begierlichkeit, bleibe ich frei von Schuld. Und wieder ist diese Gnade notwendig, selbst die kleinen Sünden zu meiden und reine, fleckenlose Tugend zu üben. Durch den Glauben allein wissen wir, daß sie in ihrer Fülle nur der Gottesmutter zuteil geworden ist. Ohne Makel empfangen, ist Maria auch ohne Makel durchs Leben gegangen.

Welcher Mensch, wäre er ein noch so großer Herzenskenner, hätte etwas Ähnliches erfinden können wie jene göttliche Pädagogik der Gnade! Zum höchsten Stolz hebt sie das Geschöpf empor und senkt es zugleich hinab in den Abgrund der Demut. Ohne die Gnade werden wir schmählich besiegt von unsern Feinden: Teufel, Welt und Fleisch; mit ihr können wir kühn rufen: Was wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal, oder Bedrängnis, oder Hunger, oder Blöße, oder Gefahr, oder Verfolgung, oder Schwert? (Röm. 8, 35.) Brauchen wir uns da nach andern Lebensquellen und Wegführern umzusehen? Heiligkeit ist höchstes geistiges Leben; Leben ist Entwicklung, Wachstum.

Von diesem Wachstum weiß uns der Glaube Wunderbares zu erzählen. Er führt uns an verborgene Quellen, die ständig fließen, um unser Tugendleben zu befruchten und zu immer größerer Reife zu bringen. Das sind zunächst die heiligen Sakramente. Hat sie Christus auch in erster Linie eingesetzt, um das Gnadenleben in uns zu mehren, so sollen sie doch nicht weniger eine Hilfe für das Tugendstreben sein. Sie sind uns Unterpfänder des göttlichen Beistands in der Stunde der Versuchung, zum Kampf gegen die Feinde drinnen und draußen, zum treuen Ausharren und Voranschreiten auf dem Weg zu Gott. Von der heiligen Eucharistie wissen wir, daß sie das Feuer der Begierlichkeit in uns immer mehr dämpft, und bewundern diese Wirkung in zahlreichen Jugendlichen, die sich häufig dem Tisch des Herrn nahen. So haben wir in den Sakramenten, besonders der Buße und des Altars, Heiligungsmittel, wie sie sich außerhalb der Kirche nirgends finden. Da von „Sakramentenmagie" sprechen, heißt wenig Verständnis für unsern Glauben und die Macht Gottes über den menschlichen Willen besitzen; der Einsichtige draußen kann uns nur darum beneiden, und wir drinnen können uns nicht genug glücklich preisen, daß wir soviel leichter als andere zum Berge Gottes hinanzusteigen vermögen.

Wie fördernd muß dazu dieses Wissen von den sieben Gnadenquellen auf unsern Geist und unser Herz wirken! Gott tut unsichtbar das meiste! Dieser Gedanke ist eine wertvolle Stütze für den schwachen Menschen, der aus sich so langsam vorankommt. Edle Naturen spornt er an, auch ihrerseits alles zu tun, was in ihren Kräften steht. Andern kann er allerdings Anlaß werden zu falscher Sicherheit und Trägheit. Oft muß man Klagen gerade über die hören, die häufig die heiligen Sakramente empfangen, also innerlich wachsen an Heiligkeit, aber die Gebote nur schlecht beobachten, besonders das große Gebot der Nächstenliebe. Aber solche sind darum auch,

obgleich die Gnade in ihnen nicht gemindert wird, hienieden in größerer Gefahr, sie, die sie schlecht benutzen, zu verlieren, und werden im Jenseits der Strafe nicht entgehen. Dazu ist diese schlechte Nebenwirkung durchaus nicht das Gewöhnliche, wie man oft fälschlich übertreibt.

Noch in anderer Weise beeinflußt die sakramentale Gnadenspendung unser sittliches Wollen: sie fordert tätige Anteilnahme, Mitarbeit. Die unmündigen Kinder werden der Gnade teilhaft, ohne daß sie davon wissen und sich darum bemühen. Aber der Erwachsene erhält sie nur, wenn er sich durch religiöse Akte, wenigstens die gläubige Absicht des Gnadenempfangs, vorbereitet.

Am tiefsten wirken die heiligen Sakramente jedoch unstreitig auf unsere Seele durch ihren wunderbaren Inhalt. Denken wir nur an die Aufnahme ins Gottesreich durch die Taufe, die Besiegelung mit dem Heiligen Geist in der Firmung, die geistige Auferstehung im Bußsakrament. Wer diese göttlichen Geheimnisse, die sich an ihm vollziehen, im Geist erwägt, wird dadurch notwendig zu eifrigem religiösen Leben angeregt. Verweilen wir noch einen Augenblick beim erhabensten Sakrament, der heiligen Eucharistie. Welch heilige Regungen und Entschlüsse können nicht in dessen Herz aufsteigen, der gläubig der heiligen Messe beiwohnt, bewußt, daß hier in Wahrheit Gottes Sohn sich für ihn und mit ihm dem Vater als Opfer darbringt. Oder gibt es etwas, das ähnlich glühende Akte der Gottesliebe in der Seele wecken könnte wie der demütige Glaube, in der heiligen Kommunion den göttlichen Gnadenspender selbst empfangen zu haben? Das sind Anregungen zu echtem Vollkommenheitsstreben, wie sie sich sonst nirgends finden. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß uns die Freiheit bleibt, all dieses Große achtlos und andachtslos mitzumachen.

So köstlich die Seelennahrung ist, die wir in den heiligen Sakramenten empfangen, sie ist doch nicht die einzige, die Gott uns bereitet hat. Immerfort, auch wenn sich die Kirchentüren hinter uns geschlossen haben, bietet er uns jene Hilfe zu einem heiligen Leben an, die wir die wirkliche oder wirkende Gnade nennen. Diese begleitet und durchdringt unsichtbar alle unsere guten Handlungen und erhebt sie aus ihrer irdischen Nichtigkeit in jene Höhe, in der wir als Kinder Gottes wohnen. Dadurch wächst die einfachste Pflichterfüllung so, daß der größte Staatsakt, die höchste Tat menschlichen Geistes wie nichts dagegen verschwindet. Denn was wir tun, ist Werk eines Königs-, eines Gotteskindes. Aber auch die natürliche Vollkommenheit unserer sittlichen Fähigkeiten wird durch die Gnade gemehrt. Die Vernunft kann uns über dieses ihr Eingreifen wenig sagen. Daher war

es möglich, daß schon in den ersten christlichen Jahrhunderten die Irrlehre aufkam, der Mensch vermöge aus sich den Weg der Tugend zu gehen. Demgegenüber belehrt uns der Glaube, daß die Gnade es ist, die den Verstand erleuchtet und den Willen stärkt, die uns rechtes Erkennen und heiliges Tun gibt. Heilsame Gedanken führt sie vor unser Bewußtsein und spornt uns an, entsprechende Entschlüsse zu fassen, und wie sie das Wollen gegeben hat, gibt sie auch das Vollbringen.

Allerdings wirkt die Gnade dabei gewöhnlich nicht wunderbar. So eng schließt sie sich an die psychologischen Denkgesetze und die natürliche, sittliche Entwicklung des Menschen an, daß man ihren Einfluß oft nur schwer feststellen kann. Er war mit Händen zu greifen, als sie zum ersten Mal nach dem Erscheinen Christi das Angesicht der Erde erneuerte. Die heldenmütige, übermenschliche Tugend der Heiligen läßt uns ganz spontan auf eine verborgene, übernatürliche Kraftquelle schließen. Spüren wir nicht manchmal auch im eigenen Herzen deutlich den Hauch der Gnade, wenn sie uns über unsere eigene Schwäche emporhebt und zu großmütigem Opfer begeistert? Im übrigen aber müssen wir uns durch den Glauben aufklären lassen, daß wir ohne Gnade nicht einmal den Versuchungen längere Zeit widerstehen, also noch weniger die steilen Pfade der Vollkommenheit erklimmen können. Selbst wo sich außerhalb des Christentums wahre Heiligkeit findet, ist sie darum ein Werk der Gnade, nicht bloß der sittlichen Kraft. Im Christentum aber gibt es keinen Heiligen, der nicht aus tiefinnerster Überzeugung mit Paulus anerkennte: Nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir (1 Kor. 15, 10).

So gewinnt die Gnade im Licht des Glaubens eine ungeahnte Bedeutung für unsern Fortschritt auf der Tugendbahn. Aber, möchte man fragen, verliert da nicht die sittliche Selbsttätigkeit ganz oder zum größten Teil ihren Wert? — Die Reformatoren haben allerdings die Wirksamkeit der Gnade so übertrieben, als brauche der Mensch gar nichts anderes zu tun, als sie gläubig annehmen, ohne sich weiter um gute Werke zu kümmern. Das war nicht nur dogmatisch, sondern auch praktisch ein verhängnisvoller Irrtum. Er mußte alles aus eigener Freiheit geborene Tugendleben ertöten, wenn man ihn folgerichtig in die Tat umsetzte.

Wie wunderbar ist demgegenüber die Harmonie zwischen göttlicher Hilfe und menschlichem Tun, wie wir sie aus unserer katholischen Glaubenslehre kennen! Die Gnade ist und bleibt ganz Gnade, Gottesgeschenk, und doch läßt sie unsere Freiheit unangetastet. So hoch jemand beim Aufstieg

gekommen ist, er kann die Gnade zum „Höher hinauf" zurückweisen, er kann zur Tiefe hinabsteigen. Immer aber ist tatkräftiges, oft mühevolles Mitwirken notwendig. Ja nicht selten scheint es, als genüge die Gnade nicht für die durch die Erbsünde geschwächte Natur. Dann verlangt sie noch mehr als bloße Mitarbeit: sie will erst selbst durch heißes Gebet erfleht werden. Wer wollte es leugnen, daß ein solches Ringen um die Gnade eine höchste sittliche Leistung ist?

Doch dem, der mit der Gnade um die Gnade betet, versagt sie sich niemals. Er vermag alles in ihrer Kraft. Wer sich ihr hingibt, dem wird es auch klar, warum sie die Begierlichkeit nicht aus unsern Herzen genommen hat, wie einst unsern Stammeltern. Gerade da will sie das Übermaß ihrer Stärke auswirken, wenn der Mensch sich mitten durch eine Welt von Feinden durchringt zu seinem Gott. Aus demselben Grunde treibt sie manchmal zu den härtesten freiwilligen Opfern. Wo die Natur erliegt, will sie ihre Triumphe feiern. Das hat Paulus ausgedrückt mit den Worten: Ich habe Wohlgefallen an meinen Schwachheiten, an Mißhandlungen, an Nöten, an Verfolgungen, an Ängsten für Christus; denn wenn ich schwach bin, bin ich stark (2 Kor. 12, 10). Und wie manche hat es später gegeben, denen die Pilgerfahrt fern vom Herrn nur dadurch erträglich schien, daß sie für ihn leiden konnten!

Das ist die wachsende Saat der Tugend, durchleuchtet von unserem heiligen Glauben, durchglüht von der göttlichen Gnade!

Vollendung ist das Ziel jeglichen Tugendstrebens. Sie kann für den, der die rechten sittlichen Begriffe besitzt, nur darin bestehen, daß er möglichst vollkommen vereint wird mit Gott. In gewissem Sinn ist dieses Ziel schon hienieden zu erreichen. Viele heiligmäßige Menschen wandelten allzeit vor Gott, viele konnten sich auf dem Sterbebett sagen, daß sie schon Jahre, Jahrzehnte sich durch keinen freiwilligen Fehler mehr von ihm getrennt hatten. Wir nennen sie darum auch Heilige, Vollkommene. Andere werden von Gott wunderbar begnadet, tiefer in sein Wesen hineinzuschauen und glühender ihn zu lieben; sie gelangten durch ihre mystischen Erlebnisse zu einer großen Gottesnähe. Aber endgültig sind sie darum doch nicht ans Ziel gelangt. Der Gipfel unserer Vollkommenheit, den uns der Glaube wie von ferne zeigt, ragt in den Himmel hinein. Da erst werden wir Gott schauen wie er ist, und ihn lieben nach dem Maß unserer geschaffenen Fähigkeit, wie er es verdient. Dann fehlt unserer Vollendung, unserer Heiligkeit nichts mehr. Wie wird doch dieser Gedanke von uns Katholiken

mehr als von andern betont! Die Herrlichkeit des Himmels, wie der Heiland sie schildert oder der Seher auf Patmos geschaut hat, leuchtet ständig hinein in unser Leben. An den Wänden unserer Gotteshäuser sehen wir die Glorie der Heiligen, die einst auch die unsrige sein soll, in Sinnenbildern gemalt; von der Kanzel aus wird sie uns immer vorgehalten, wenn auch nur mit den stammelnden Worten: Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört (1 Kor. 2, 9). Die irdischen Dinge erhalten für uns ihren wahren Wert durch den Lichtfaden, mit dem sie an den Himmel geknüpft sind.

Diese „Jenseitsreligion" wird oft und heftig angegriffen. Das heißt aber die hohe aszetische Bedeutung dieser Lehre völlig verkennen. Wohl mögen einzelne übertreiben; Paulus mußte schon einige der Thessalonicher mahnen, über der Parusiehoffnung die Erdenarbeit nicht zu vergessen (2 Thess. 3, 11 12). Richtig verstanden, ist ihr Nutzen unermeßlich. Wie schwer wäre es uns, die lockende Sinnenwelt nicht zum Ziel unserer Wünsche zu machen, wüßten wir nicht vom Vaterhaus drüben, wo wir alles das hundertmal reicher erhalten werden, und zwar unverlierbar. Mit Recht sagt der Völkerapostel, wir Christen wären beklagenswerter als alle Menschen, wenn wir keine Jenseitshoffnung hätten (1 Kor. 15, 19). Denn auf vieles müssen wir verzichten, vieles ertragen, um nach unserem Glauben zu leben. Ist das Joch Christi auch süß, so hat diese Süßigkeit doch zum großen Teil ihren Grund eben in der Aussicht: Unsere gegenwärtige und augenblickliche Trübsal bewirkt eine überschwengliche, ewige, alles überwiegende Herrlichkeit in uns (2 Kor. 4, 17).

Eine ganz besondere Kraft ist noch in der Lehre verborgen, daß wir durch die heiligmachende Gnade schon den Keim zu unserer himmlischen Vollendung in uns tragen. Als Gotteskinder sind wir schon jetzt Erben Gottes und Miterben Christi (Röm. 8, 17); im Himmel haben wir unsere Heimat und unser Bürgerrecht (Phil. 3, 20). Muß uns das nicht auffordern, schon hienieden ein himmlisches Leben zu führen? nicht einladen, einen heiligen und heilsamen Verkehr mit denen zu unterhalten, die schon zur vollkommenen Heiligkeit gelangt sind?

Doch ist dieses Erbrecht nicht unbedingt. Wir kennen die Unsicherheit des Heiles und die Notwendigkeit, die Gnade der Beharrlichkeit demütig zu erflehen. So haben wir Gelegenheit, uns im Vertrauen auf Gottes Vatergüte zu üben. Aber vor allem müssen wir arbeiten, uns den Himmel verdienen; denn er ist ein Lohn. „Wohlan, du guter und getreuer Knecht, weil du über weniges getreu gewesen bist, will ich dich über vieles setzen"

(Matth. 22, 21). Der Lohn wird um so größer, je heiliger unser Leben gewesen ist.

Viele Vorwürfe hat auch diese katholische „Lohnlehre" schon über sich ergehen lassen müssen, obwohl sie so klar von Christus, Paulus, Jakobus vorgetragen wird. Man soll, so heißt es, nicht um Lohn Gott dienen, nur aus Liebe, nur um der Tugend willen. Wie wenig Menschenkenntnis verrät eine solche Forderung! Ist doch selbst für den treuen Diener Gottes die Aussicht auf den Himmelslohn ein kräftiger und oft notwendiger Ansporn. Sogar Christus hat diesen Beweggrund nicht verschmäht: Da ihm Freude in Aussicht stand, trug er das Kreuz (Hebr. 12, 2). Einer falschen Mystik gegenüber hat die Kirche, die erfahrene Seelenführerin, betont, daß auch die Vollkommenen bei ihrer ständigen Übung der Liebe die Hoffnung nicht außer acht lassen dürfen. Wenn schließlich Gott selbst seine ewige Verherrlichung und den Lohn unserer Seligkeit zur innigsten Einheit verbunden hat, müssen da nicht auch wir beides in einem erstreben?

So arbeiten wir um den himmlischen Lohn, den vom Vater verheißenen Denar. Und wir sind nicht neidisch, wenn andere, die weniger gearbeitet, die vielleicht erst in elfter Stunde das Tor des Weinbergs gefunden haben, denselben Denar erhalten. Wir kommen deswegen ja nicht zu kurz, da Gott selbst, das unerschöpfliche Meer der Seligkeit, unser Lohn sein wird. Es bleibt zudem drüben noch immer eine gewisse Ungleichheit. Wir werden uns unterscheiden, sagt der hl. Paulus, wie ein Stern vom andern an Klarheit (1 Kor. 15, 41). Selbst einen Trunk Wasser läßt Christus nicht unbelohnt; dürfen wir also nicht Ausgezeichnetes von ihm erwarten, wenn wir Ausgezeichnetes in seinem Dienst geleistet haben?

Das ist katholische Auffassung von der Heiligkeit, wenn auch noch manches beizufügen wäre, um sie vollständig wiederzugeben. Sie ist einzigartig wie unser Glaube, sie hat auch Anteil an der Vollkommenheit unseres Glaubens. Aus ihm ist vieles unmittelbar geschöpft, anderes abgeleitet und durch das Urteil der Kirche oder die Autorität großer Theologen bekräftigt. In dieser Lehre haben wir eine Quelle von Lebensweisheit, die auch beim größten sittlichen Niedergang nicht versiegt. Nur suchen müssen wir sie und aus ihr trinken, mit vollen Zügen, d. h. die Lehre kennen lernen und unser Tun nach ihr einrichten.

Wer wollte nicht sitzen an diesen herrlichen Wassern und schöpfen aus den Quellen des Heils, daß in seiner Seele wurzle und wachse heiliges Leben!

Emmerich Raitz v. Frentz S. J.

Bilder aus dem kirchlichen und sozialen Leben Argentiniens.

Briefe aus Buenos Aires.

Es ist selbstverständlich, daß man in den Informationsbureaus der Weltpresse wenig Verständnis und vielleicht noch weniger guten Willen dafür übrig hat, die gewaltig großartige Tätigkeit der kirchlichen Kreise in den Großstädten Südamerikas zu erwähnen, geschweige denn ausgiebig zu schildern.

Was man von Südamerika drüben in Europa druckt, und umgekehrt, was die Zeitungsmänner uns hier in Amerika von drüben melden, ist meist bloß die Schattenseite der Menschheit: politische Intrigen, falsche Darstellung der Tatsachen, Verbrechen, Unglücksfälle, alles was einen gruseln machen kann; bisweilen eine kleine Notiz von mehr allgemeinem Interesse, die aber meist noch ihrer Richtigstellung bedarf. Wenn ein Amerikaner nicht anderswoher Aufklärung erhalten könnte, müßte er beim Lesen der Nachrichten von Europa oft wie jener Canadier sprechen: „Wir Wilde sind doch bessere Menschen".

Aber selbst ein gerechter Europäer würde zu diesem weisen Schlusse kommen, wenn er einmal einen Einblick bekäme in das tiefreligiöse innere Leben der amerikanischen Katholiken und in die daraus hervorsprossenden gewaltig großartigen Werke der Karitas.

Es ist von vornherein ungerecht, anderswo und in grundverschiedenen Verhältnissen den altgewohnten Maßstab der Heimat anzulegen, sich zudem die auch dort nur langsam zur Entwicklung gekommenen Verhältnisse als persönliches Verdienst zuschreiben zu wollen und auf die anderswo vielleicht noch in der Entwicklung begriffenen Unternehmen verächtlich herabzublicken. Dieses Nasenrümpfen konnte man vor dem Krieg vielfach bei neu angekommenen Auslandsdeutschen finden, wodurch sich diese aber nur lächerlich und verhaßt machten.

In Südamerika gibt es aber nicht bloß Unternehmen im Anfangsstadium, sondern bereits lange schon prächtig entfaltete Einrichtungen christlichen Sinnes, die zu schildern ganze Bände erfordern würde. Schon die musterhaft besorgten Jahresberichte mit ihren kurzen Notizen und

trockenen Zahlen und den darin zerstreuten Abbildungen bilden ganze Stöße, und dies jedes Jahr, und dies schon allein in der einzigen Hauptstadt Buenos Aires. In ähnlichem Verhältnis stehen die Berichte aus der chilenischen und uruguayischen Hauptstadt und in zahlreichen Provinzialstädten.

Man merkt keine Schablone oder Nachäffen europäischer Werke, sondern alles ist wie von selbst entstanden und den Landesverhältnissen angepaßt. Die christliche Aktion steht vielfach auf eigenen Füßen, aber wenn sie kann, schmiegt sie sich gerne an die kirchlichen und bürgerlichen Verhältnisse an, arbeitet gemeinsam mit dem Staate oder der Munizipalität oder mit unabhängigen Elementen.

Eines fürchtet und meidet die christlich-katholische Aktion: die freimaurerischen Unternehmen und die neuerdings von Papst und südamerikanischen Bischöfen verurteilten nordamerikanischen Unternehmen, welche unter dem Deckmantel der sozialen Werke protestantische Propaganda machen. Sozialistische Unternehmen werden dadurch bekämpft, daß man einfach an bedrohten Punkten mit der christlichen Karitas einsetzt, soviel man augenblicklich kann.

Gerade in diesem Punkte wurden in den südamerikanischen Großstädten wahre Triumphe gefeiert. Es gibt Stadtteile, in welche sich kaum ein anständiger Mensch wagt, noch viel weniger ein Priester, den man mit Schimpfworten und Steinen bewirft. Da kommen die Laienapostel, gründen eine bescheidene Schule, junge Herren sammeln die Knaben zu militärischen Übungen, Damen der höchsten Stände nähen Kleidchen und lehren Katechismus; die anfängliche Bude weicht bald einer schönen Kirche mit Schule, und der Priester wird mit freudestrahlenden Augen empfangen. Neue Stadtteile mit netten Arbeiterwohnungen machen dem früheren Schmutze Platz.

Die Lage der katholischen Kirche in Argentinien.

Der 2. Artikel der Argentinischen Constitución lautet: „Die Bundesregierung unterstützt den katholischen, apostolischen, römischen Kultus“.

Materielle Unterstützung erhalten aber bloß die bischöflichen Kurien, die Kapitel, die Seminarien, und in bescheidener Form die Indianermissionen, die sich noch im äußersten Norden und Süden des Landes befinden. Klerus und Pfarrkirchen müssen sich selbst den Unterhalt beschaffen.

Der 76. Artikel der Konstitution verlangt, daß der Präsident der katholischen, apostolischen, römischen Kirche angehöre; bei seinem Amtsantritt

muß derselbe die treue Ausübung seiner Pflichten beschwören: „Im Namen Gottes unseres Herrn und dieser heiligen Evangelien“. Das Bürgerliche Gesetzbuch gibt der Kirche personería jurídica in gleichem Maße wie den Bundesprovinzen und den Munizipien (Art. 33). Der Staat schreibt sich das alte spanische Patronatsrecht zu, obgleich die Kirche dies nicht anerkennt und viele Rechtsgelehrte des Landes beweisen, daß es nicht für die moderne Republik gilt. Die nichtkatholischen Kulte werden geduldet.

Der besagte 33. Artikel des Bürgerlichen Gesetzbuches bestimmt, daß ebenfalls den Charakter rechtlich anerkannter Persönlichkeiten haben können: alle religiösen Anstalten und Genossenschaften, überhaupt jede Vereinigung, welche das allgemeine Wohl zum Zweck hat, vorausgesetzt, daß sie das nötige Einkommen dazu haben. Rechtlich anerkannt sind sie, wenn von Staat und Kirche die Statuten gebilligt sind.

Konflikte zwischen Kirche und Staat.

Abgesehen von kleineren, mehr lokalen und persönlichen Kämpfen, wurde das religiöse Gleichgewicht des Landes hauptsächlich durch zwei Gesetze erschüttert, woraus dann die moderne Acción Católica, das Sich-Regen der argentinischen Katholiken entstand.

Diese zwei Gesetze sind: das Schulgesetz oder die religionslose Schule, und das Ehegesetz oder die sog. bürgerliche Trauung.

Das Schulgesetz vom Jahre 1884 bestimmt, daß der Religionsunterricht in den Schulen nur von den Religionsdienern des jeweiligen Kultes der Schulkinder, und zwar vor oder nach den Unterrichtsstunden erteilt werde.

Das Gesetz gilt aber nur für die Hauptstadt und die Territorien, die nicht Provinzen sind. Die einzelnen Provinzen können unabhängig Schulgesetze erlassen und Staatszuschüsse beanspruchen.

Als der Justiz- und Unterrichtsminister Dr. Wilde 1884 das Schulgesetz vorlegte, sagte er: „Es ist unrichtig, daß man Schulen ohne Gott will; das einzige, was man beabsichtigt, ist, daß nicht der Lehrer Religionsunterricht geben soll, sondern der Priester. Niemand will gottlose Schulen.“ Tatsache ist jedoch, daß die religionsfeindlichen Elemente daraus Anlaß nahmen, der argentinischen Schule einen vielfach gottlosen Charakter aufzudrücken.

Der Geist des Gesetzes, wie Bischof Abel Bazán von Paraná in seinen Nociones de Historia Eclesiástica Argentina (Buenos Aires 1915) sagt, war entschieden religionsfeindlich, so sehr, daß der nationale Schulrat

am 24. August 1904 bestimmte, daß der Religionsunterricht nur den Kindern gegeben werden könne, deren Eltern es ausdrücklich verlangen (S. 114).

Tatsächlich ist der Religionsunterricht so sehr in den Staatsschulen, besonders bei den vielfach religionsfeindlichen Lehrern, erschwert, daß die Katholiken es vorziehen, sich anderswie zu helfen. Auch die sog. „Deutschen Schulen" sind religionslos und religionsfeindlich.

Das Gesetz der Escuela laica erregte in allen Kreisen des seiner Mehrheit nach katholischen Landes die größte Erbitterung. Die Familienväter waren empört über diese Eingriffe in ihr Recht. Der Bistumsverweser von Córdoba, Dr. Jerónimo Clara, veröffentlichte einen Hirtenbrief, in welchem er es für unerlaubt erklärte, Schüler in die Normalschule zu schicken, die von nordamerikanischen Protestanten geleitet werde.

Der Minister Wilde befahl dem Domkapitel von Córdoba, gegen den Hirtenbrief einzuschreiten. Das Domkapitel antwortete, daß es seine Pflicht sei, wie die eines jeden Katholiken, den legitimen Akten des Prälaten der Diözese sich zu unterwerfen. Die Regierung erklärte den Bistumsverweser für abgesetzt.

Der Staatsanwalt von Córdoba, Dr. Ezequiel Morcillo, welcher der Regierung nicht gefügig war, wurde ebenfalls abgesetzt, sowie noch eine ganze Anzahl bedeutender Professoren der Universitäten von Córdoba und Buenos Aires, in letzterer Stadt der hochberühmte Dr. José Manuel Estrada, welcher nun der Gründer der modernen katholischen Bewegung in Argentinien wurde.

Der in dem Schulkonflikt privatim konsultierte außerordentliche Gesandte des Heiligen Stuhles, Msr. Luis Mattera, wurde wegen seiner Antwort des Landes verwiesen.

Die zweite Etappe der religiösen Vergewaltigungen, nach dem Ausdruck des Msr. Bazán (a. a. O. S. 124), war das Gesetz über die Zivilehe. Es wurde abgefaßt in den Jahren 1885 und 1886 unter der Präsidentschaft des Generals Roca, der jedoch in seiner zweiten Präsidentschaft wieder die Beziehung zum Heiligen Stuhle anknüpfte. Das Gesetz wurde erst 1887 unter der Präsidentschaft des Dr. Suárez Celman vom Minister Dr. Posse der Kammer vorgelegt.

Im Jahre 1888 wurde bestimmt, daß die Zivilehe der religiösen Ehe vorausgehen müsse, und daß der Priester gestraft werde, welcher die kirchliche Trauung vornehme, ohne daß ihm die zivile vorgelegt werde. In der Kammer fehlte es nicht an großen Verteidigern der kirchlichen Prinzipien;

einer der bedeutendsten war Dr. Manuel D. Pizarro, welcher, als sich seine Bemühungen als fruchtlos erwiesen, nicht mehr den Sitzungen des Senates beiwohnte; in der Deputiertenkammer waren die Hauptredner der Katholiken die Doktoren Estrada und Goyena. In der bisherigen Gesetzgebung war schon der Fall vorausgesehen, den man als Anlaß für die neuen Gesetze nahm: die Ehen der Nichtkatholiken. Der Zivilkodex, von Dr. Vélez Sársfield verfaßt, hatte im Artikel 167 bestimmt: „Die Ehe unter Katholiken muß nach den Gesetzen und dem Ritus der katholischen Kirche abgeschlossen werden". Und Artikel 183 besagte, daß die Ehe der Nichtkatholiken anerkannt werde, wenn sie nach den bürgerlichen Gesetzen und denjenigen der jeweiligen Religionsgesellschaft abgeschlossen sei.

Anfangs schritt man wirklich mit Gefängnisstrafen gegen Priester ein, welche die kirchliche Trauung zuerst vornahmen, später wurde jedoch der Strafartikel (147) aus dem Gesetze gestrichen.

1901 wurde auch die Ehescheidung der Kammer vorgelegt; der Gesetzentwurf wurde aber nach langer Debatte verworfen.

Der hochwürdigste Bischof von Paraná, Msr. Abel Bazán, sagt in seinem obenerwähnten Werke (S. 142 ff.) das Folgende: Aus Anlaß des Konfliktes zwischen der argentinischen Regierung und Msr. Mattera (dem Repräsentanten des Heiligen Stuhles) schrieb der Präsident Roca eigenhändig (25. Oktober 1884) einen Brief an den Papst und ernannte den Gesandten in Frankreich, Balcarse, zum bevollmächtigten Minister beim Heiligen Stuhle, um Erklärungen abzugeben, welche die Schritte der argentinischen Regierung gegen Msr. Mattera rechtfertigen sollten. Der argentinische Gesandte sollte in vierzehn Tagen die Sache ordnen. Balcarse hielt diesen Termin für zu kurz und bat den französischen Nuntius, die argentinische Denkschrift dem päpstlichen Staatssekretär Jacobini zu übergeben. Dieser antwortete dem Minister des Äußern (27. Januar 1885) in sehr entschiedenem Tone, indem er die unerhörten Vorkommnisse jener Zeit gegen den Vertreter des Heiligen Stuhles und gegen die Kirche überhaupt sowie gegen ihre Diener und Lehre verurteilte. Er schließt mit den Worten: „Seine Heiligkeit würde gerne die Wiederherstellung der früheren guten Beziehungen sehen; aber Eure Exzellenz begreifen, daß dies nicht möglich ist, bevor nicht die Gründe zu den schweren und gerechten Sorgen des Heiligen Stuhles entfernt werden."

Die Beziehungen zu Rom blieben unterbrochen, obgleich 1892 infolge der katholischen Reaktion in Argentinien schwache Versuche zur Beilegung

der Streitigkeiten gemacht wurden. Auf alle Fälle wollte man das beanspruchte Patronatsrecht nicht preisgeben. Aus diesem Grunde scheute man vor einem Konkordat.

Erst 1907 wurde die Gesandtschaft am Vatikan errichtet.

Der Zusammenschluß der argentinischen Katholiken und die erste argentinische Katholikenversammlung 1884.

Man ist leicht geneigt, über ein Land in Bausch und Bogen abzuurteilen bloß auf Zeitungsnachrichten hin und nach Äußerungen des öffentlichen Lebens, welche von denjenigen legalisiert werden, welche augenblicklich die Gewalt in den Händen haben.

Bei dieser Art zu urteilen erginge es sogar den ersten Christen schlecht, welche im Widerspruch gegen die Staatsgesetze ihre Religion aufrechthielten und dafür ihr Blut vergossen; es wären somit in gleicher Weise die deutschen Katholiken entehrt, welche wegen ähnlicher Gesetze den Kulturkampf zu ertragen hatten.

Auch in Argentinien mußten die Katholiken eine Art Kulturkampfgesetze über sich ergehen lassen, aber nicht ohne äußerstes Widerstreben sowohl von seiten ihres damaligen würdigen Erzbischofs León Federico Aneiros und seiner Geistlichkeit, als auch von seiten eines ausgezeichneten Laienelementes, welches in der Kammer und in öffentlichen Versammlungen und in der damals entstehenden katholischen Presse alles tat, um den Schlag von ihrer geliebten katholischen Landesreligion abzuwenden.

Die ersten Sturmeszeichen bemerkte man in einem famosen sogenannten pädagogischen Kongresse (1882) in Buenos Aires.

Diese pädagogischen Kongresse haben sich auch in den Nachbarrepubliken traurig berühmt gemacht. Es ist überhaupt sehr auffallend, daß fast zu gleicher Zeit mit den Angriffen auf die Kirche in Argentinien sich ähnliche Angriffe auch in den Nachbarstaaten zeigten und zeigen. Es ist eine wohlbegreifliche allgemeine Annahme, daß dergleichen religionsfeindliche Strömungen auf ein gemeinsames Kommando der Freimaurerei zurückzuführen sind. Bis jetzt haben aber diese Christenverfolgungen die Katholiken aufgerüttelt und zur tapfern Gegenwehr veranlaßt.

So geschah es auch bei Gelegenheit der kirchenfeindlichen Schul- und Ehegesetze.

Zuerst wurde in Buenos Aires 1882 die Zeitung Unión gegründet, deren Leiter, wie z. B. der noch lebende, hochbetagte Don Emilio Lamarca,

Persönlichkeiten ersten Ranges waren, die jeder Nation Ehre machen würden. Es folgte weiterhin die Gründung des katholischen Volksbundes. Der Führer der Katholiken war der hochtalentierte Dr. José Manuel Estrada (geboren in Buenos Aires 1842, gestorben 1894), Geschichtsforscher und Rechtsgelehrter und äußerst tätiger Publizist. Als Kammerredner im argentinischen Kulturkampf war er so bedeutend, daß man ihn auf der Katholikenversammlung unter gewaltigem Beifall den „argentinischen O'Connel" nannte.

Bei solch weitblickenden Führern ist es nicht zu verwundern, daß schon bei dieser Erstlings-Manifestation der argentinischen Katholiken große soziale und karitative Probleme aufgerollt wurden, deren gründliche Behandlung allerdings noch Jahre des Studiums und der Erfahrung erforderte. Im Programm der Versammlung wurde als Thema aufgestellt: Gründung von Arbeiterwerkstätten, Arbeitsvermittlung, Arbeitervereine in den Pfarreien, auf religiöser Grundlage aufgebaut. In diesem Punkte wurde nachher Bedeutendes geleistet.

Die geforderten Handwerksschulen wurden in großem Maßstabe überall im Lande von den Salesianern verwirklicht.

Das katholische Parteiwesen.

In Argentinien, im Unterschied von Chile, und selbst, wenn auch noch in bescheidenem Maße in Uruguay, besteht kein eigentliches katholisches Parteiwesen.

Das Nichtzustandekommen desselben auf der ersten Katholikenversammlung 1884 wird als ein Mißerfolg angesehen. (Siehe: Boletín del Departamento nacional de Trabajo: Acción Social Católica Obrera, por José Elias Niklison, Buenos Aires 1920, 17 und 27.)

Niklison schreibt die scheinbare geringe Fruchtbarkeit der ersten Katholikenversammlung folgenden Gründen zu: Die katholische Bewegung war übereilt wegen der drängenden Abwehr; sie war mehr spontan und ermangelte der genügenden Vorbereitung und Schulung sowie auch besonders der nötigen Klärung der Ideen. Sie hatte jedoch das Gute, die großen geistigen und moralischen Kräfte der Katholiken des Landes geoffenbart zu haben. Sie machte zudem auf hochwichtige Ziele aufmerksam. Die scharfe Form der Verteidigung hat jedoch manche Katholiken abgestoßen. Niklison führt dies noch weiter aus, wobei zum Vorschein kommt, was man bei vielen südamerikanischen Katholiken findet: man meint, es sei nicht so schlimm, sich den Anforderungen der modernen Gesellschaft anzubequemen.

Der Positivismus und liberale Katholizismus hat viele angesteckt, die sich noch für gute Christen halten, ihre sonstigen religiösen Pflichten erfüllen, ihre Kinder in katholische Schulen schicken und schließlich mit den Sterbesakramenten versehen aus dem Leben scheiden. Nur einer kleinen Anzahl ist es vergönnt, eine gute philosophische Vorbildung zu genießen und sich vom Einflusse der liberalen Presse und Literatur freizuhalten.

Die alte Gewohnheit des Regalismus, der Einmischung des Staates in innere kirchliche Angelegenheiten, ist ein weiterer Faktor der Geistesverwirrung. (Trotzdem gibt es moderne katholische Gelehrte, wie z. B. der junge Dr. Atilio del Oro, der meisterhaft in einer Preisschrift den alten spanischen Zopf des Patronatsrechts, der staatlichen Ernennung der Geistlichkeit, widerlegt.)

Weiterhin merkt man in den südamerikanischen Republiken des Südens einen stark nationalistischen Zug, verbunden mit der größten Empfindlichkeit. Viele Konflikte mit Rom hatten hier ihre Ursache.

Wir werden sehen, wie selbst bei den Arbeitervereinen der jüngeren Zeit sehr stark das nationale Element empfohlen wird, vielleicht auch als Gegengewicht gegen die rote Internationale.

Einer der Hauptschwierigkeiten, besonders in demokratischen Staaten, ist das persönliche Element. Der Führer hält sich so lange, als er populär ist oder als er den Gegenströmungen anderer Kreise desselben Lagers, die auch ans Ruder gelangen wollen, widerstehen kann, zu nicht geringem Schaden der guten Sache selbst, welche das Zusammenwirken aller bedeutenden Kräfte dringend nötig hat.

Unter dem Vorwand, etwas Besseres an die Stelle zu setzen, wurde die Dekadenz der katholischen Sache eingeleitet. Auf diesen traurigen Punkt macht Niklison in seinem offiziellen, soeben angeführten Werke wiederholt aufmerksam und hat ihn besonders in seinem Schlußworte (S. 284) eingeschärft.

Die soziale Frage in Argentinien.

Gleichzeitig mit der Verschleppung des in Frankreich entstehenden Sozialismus nach Südamerika, schreibt Niklison in seinem erwähnten Werke (S. 29 ff.), erstand auch die Abwehr desselben, besonders von seiten des bedeutenden katholischen Staatsmannes Féliz Frias, welcher, vom Tyrannen Rozas aus Argentinien verbannt, als Korrespondent der chilenischen Zeitung Mercurio 1848 in Frankreich den Orgien der Revolution beiwohnte. Frias sah aber im Sozialismus mehr die religionsfeindliche Tendenz, ohne tiefer auf die ökonomische Seite einzugehen. Niklison hebt (S. 38)

sehr gut hervor, daß es den deutschen Geistlichen Ketteler und Kolping viel besser gelang, den theoretischen Sozialismus eines Marx und Engels zu verstehen und zu bekämpfen.

In Argentinien war der erste, der den Sozialismus begriff, der schon erwähnte, unvergleichliche Professor der Staatsökonomie Emilio Lamarca, der in seinen Vorlesungen 1876 ihn zu behandeln begann, worauf dann auch die übrigen Schriftleiter der Unión mit mehr oder weniger Geschick auf die Sache eingingen. Lamarca hat in Deutschland selbst gründliche Studien über die soziale Frage getrieben und die dortigen katholischen Organisationen studiert, die er dann auch mit der größten Begeisterung in seinem Vaterlande einzuführen suchte.

Beim Erscheinen der ausgezeichneten Zeitung Unión 1882 gingen in Europa die Wogen des Sozialismus schon sehr hoch; desgleichen war die Abwehr schon hoch entwickelt. In Argentinien begann gerade um diese Zeit, besonders bei Beginn der Präsidentschaft des Generals Roca 1880, ein gewaltiger materieller Aufschwung. In den letzten zwanzig Jahren hatte auch die Einwanderung so sehr zugenommen, daß in diesem Zeitraum nahezu eine halbe Million Arbeiter ins Land gekommen waren.

Damit begann aber hier auch die große soziale Frage, die mit der Zeit, besonders in der Hauptstadt mit den Tausenden zweifelhafter Existenzen und den anarchistischen Umtrieben, oft eine furchtbare, blutige Form annahm.

Bis jetzt ist es der ausgezeichneten Polizei im Verein mit den sehr zuverlässigen, militärisch organisierten Bomberos gelungen, der Lage Herr zu bleiben.

In Buenos Aires besteht sogar seit 1882 ein eigener deutscher sozialistischer Klub „Vorwärts“ mit verschiedenen Zweigstellen und Bibliotheken.

Lamarca mußte bald bemerken, daß er fast allein im Lande stand, als er das Übel an der Wurzel anpacken und die soziale Frage, wie sie sich gerade hier präsentierte, gründlich lösen wollte.

Wieder meinte man, es sei nicht so schlimm, und man begann sich erst zu rühren, als die Sozialisten schon große Arbeitermassen gewonnen hatten.

Der schwache Erfolg der Katholikenversammlung von 1884, besonders auf sozialem Gebiete, hat auch seinen Grund in der südamerikanischen Unbeständigkeit. Man beginnt die gute Sache mit großer Begeisterung; wenn aber die schwere Alltagsarbeit anfängt, dann versagt einer um den andern.

Es fehlte zudem noch der Mann, der die schwere praktische Gründungsarbeit auf sich nahm und mit Verständnis und Erfolg durchführte. Der

Himmel schenkte ihn den argentinischen Katholiken in der Person eines bescheidenen deutschen Ordensmannes, im Redemptoristenpater Friedrich Grote.

P. Friedrich Grote, der Gründer der katholischen Arbeitervereine in Argentinien.

Im Jahre 1921 feierte man in Argentinien mit Liebe und Begeisterung den 50. Jahrestag, an dem P. Friedrich Grote bei den deutschen Redemptoristen eintrat.

P. Grote ist im Jahre 1853 in Münster geboren und wurde 1878 in Luxemburg zum Priester geweiht. Er weilt seit 1884 in Argentinien, wo er bald schon in dem hochgeschätzten Redemptoristenkloster „Las Victorias" in Buenos Aires seine christlich-soziale Tätigkeit begann. Schon 1891 gründete er nahe beim Redemptoristenkloster das Dienstbotenheim, dem 1902 der „Mädchenschutz" folgte.

Sein Hauptverdienst ist jedoch die Gründung der katholischen Arbeitervereine, die nach sorgfältiger Vorbereitung im Jahre 1892 begannen und sich von Buenos Aires aus über die ganze Republik erstreckten.

Im Jahre 1912, beim Rücktritt des Gründers von der Vereinsleitung, war die Mitgliederzahl bis auf 22930 gestiegen.

Der Zweck der argentinischen Arbeitervereine ist derselbe, wie ihn P. Grote in seiner Heimat gekannt hatte: das geistige und materielle Wohl der Arbeiter.

Als in Argentinien im Jahre 1902 die soziale Frage „brennend" wurde, gründete P. Grote die Liga Democrática Cristiana, eine Vereinigung gebildeter junger Herren, die, von P. Grote selbst in der sozialen Frage unterrichtet, mit einer kräftigen antisozialistischen Propaganda in der Öffentlichkeit einsetzten und größere christliche Arbeiterverbände anstrebten.

Die staunenswerte soziale Tätigkeit des P. Grote erstreckte sich auch auf die Gründung einer eigenen Arbeiterpresse und die Veröffentlichung verschiedener Werke über die soziale Frage. Die soziale Tätigkeit des P. Grote setzte gerade ein, als die berühmte Arbeiterenzyklika Rerum Novarum Leos XIII. vom 15. Mai 1891 erschienen war.

Wo so viel fremdes Menschenmaterial von oft zweifelhaftem Wert vorhanden ist, und wo die einheimische Bevölkerung nicht auf der kulturellen Höhe der europäischen Arbeiterbevölkerung steht, muß man vielfach hier in Südamerika selbst bei Arbeitervereinen mit einer eigentümlichen Zusammenstellung von Mitgliedern aus hohen und niedern Kreisen beginnen, welche

der Sache wohl von Anfang an Bedeutung gibt, aber auch große Mißstände mit sich bringt. So geschah es auch mit den Círculos de Obreros des P. Grote. Um überhaupt etwas zustande zu bringen, mußte eben auf diese Weise begonnen werden. Später drang man wohl auf Reformen in diesem Punkte, aber mit wenig Erfolg.

Immer wieder sieht man, daß es leichter ist, Arbeitervereine mit wenig moralischen und religiösen Ansprüchen und mit Aufpeitschung der Leidenschaften zu gründen als eine einigermaßen christliche Vereinigung, besonders unter so erschwerenden Umständen, wie man sie in Amerika findet. Um so mehr muß man den Eifer und die Ausdauer des P. Grote bewundern, der nach schweren Mühen es so weit brachte mit seinen Círculos de Obreros. (Siehe über diesen Punkt: Niklison S. 144.) Mit dem Arbeiterverein waren verbunden: Abendschulen, Hilfskassen, Sparkassen, Arbeitsvermittlung und Versammlungen.

Die einzelnen Vereine der Hauptstadt und in den größeren Provinzialstädten gediehen so gut, daß schon 1895 der Verband aller dieser Arbeitervereine bewerkstelligt werden konnte.

Im Jahre 1912, als der unermüdliche Gründer zurücktreten mußte, waren die 22 930 Mitglieder auf 77 Zirkel verteilt. Sie hatten schon 21 eigene Vereinsgebäude und ein Vermögen von 1 070 000 argentinischen Pesos. Im Jahre 1898 wurde in Buenos Aires der erste katholische Arbeiterkongreß abgehalten, der es wagen durfte, der Kammer Vorschläge über Arbeitergesetze zu machen.

Niklison sagt in seiner offiziellen Abhandlung über die katholisch-soziale Bewegung in Argentinien (1920, 151):

„Die wahre Initiative, gestützt auf den Willen von Tausenden organisierter Arbeiter in starken und tätigen Vereinen, um in Argentinien eine Arbeitergesetzgebung zustande zu bringen, gebührt den Círculos de Obreros; sie waren die ersten, welche klar definierte Vorschläge in dieser Beziehung machten."

Die Einführung der Sonntagsruhe und der Bestimmungen über Frauen- und Kinderarbeit ist ohne Zweifel der sozialistischen Kammervertretung zu verdanken, aber die Vorbereitung dieser Gesetze geschah durch die katholischen Arbeitervereine.

Bei Gelegenheit der Weltausstellung in Kalifornien wurde nach hierzulande wohlbegreiflichen Mühen eine eingehende statistische Aufstellung über die katholischen Arbeitervereine vorgenommen; sie war angeregt vom neuen

Generalpräsidenten der katholischen Arbeitervereine, dem verdienten Statistiker Don Alejandro E. Bunge, und wurde verfaßt von dem sehr bekannten Historiker Don Enrique Udaondo.

Der bisherige Leiter des ganzen Werkes, der Director Espiritual P. Grote, wurde 1912 durch Msgr. Miguel de Andrea ersetzt, der 1920 zum Weihbischof ernannt wurde.

In dieser zweiten Etappe der Arbeitervereine wurde betont, daß Leute aus den Arbeiterkreisen zur Leitung der Vereine herangebildet werden sollten, daß von nun an mehr nationale Bestrebungen gefördert werden sollten usw., ein weitläufiges Programm, sagt Niklison (S. 158), das nur schwer und langsam verwirklicht werden konnte, aber in vier Jahren schwerer Arbeit tatsächlich fast in all seinen Teilen ausgeführt wurde.

Ein großes Ereignis für die katholischen Arbeiter wie überhaupt für ganz Argentinien war der großartige Aufzug derselben am 12. Oktober 1913, wo sie in der Zahl von 15000 Männern, zusammen mit den Kräften der Liga Social Argentina und der Unión Democrática Cristiana, den Nachfolgern der schon genannten Liga Democrática Cristiana, vor den argentinischen Kongreß zogen, um das Gesetzesprojekt der Reglementierung der Arbeit der Frauen und Minderjährigen zu übergeben sowie das der Sanktionierung der Sonntagsruhe; weiterhin wurde die Beschleunigung anderer schwebender Gesetzesberatungen verlangt, welche die Lohnfrage, die Arbeitsunfälle, den Alkoholismus, die Pensionierung der Bahnarbeiter, die Arbeiterwohnungen, die Heimarbeit, die professionellen Verbände, die Einwanderung und die Agrarfragen betreffen.

Selbst die unabhängigen Arbeiterverbände und die gesamte Presse anerkannten die Bedeutung dieser katholischen Bewegung. Man hätte es nicht für möglich gehalten, daß rein katholische Vereinigungen so etwas zustande bringen könnten.

Schwierigkeiten.

Die erwähnten Demócratas Cristianos, die jungen Herren, die sich unter die Arbeitermassen mischten, um sie im Gegensatz zum Sozialismus in der gesunden Lehre über die soziale Frage aufzuklären, strebten die „Gremien“, die professionellen Arbeiterverbände (Gewerkschaften), an.

Die schon bestehenden Arbeitervereine, die Círculos de Obreros, hielten sich durch diese Bestrebungen geschädigt. Da kein Vergleich möglich war, gingen seit 1902 die Demócratas Cristianos selbständig voran und gründeten in diesem und den nächstfolgenden Jahren die Verbände der Kohlenarbeiter

(mit 550 Mitgliedern), der Buchdrucker, der Verlader (Cargadores del Once) und den Verband der Hafenarbeiter, letzterer nach Niklison (S. 221) das Meisterwerk der Demócratas Cristianos. Er bewährte sich besonders beim großen Hafenausstand von 1905. Seine große Zahl von 2400 antisozialistischen Hafenarbeitern machte die Ausartung des Streikes unmöglich.

Niklison betont hier und immer wieder an andern Stellen — es ist das Urteil eines Sachverständigen, der seine Regierung informieren will —, daß gerade die nachhaltige und richtig erfaßte soziale Tätigkeit der Demócratas Cristianos sich den Haß der Arbeitgeber zuzog. Leicht begreifliche Übertreibungen der jungen Leute seien der Anlaß gewesen, der Institution selbst das Grab zu bereiten. (Siehe Niklisons Ausführungen über die Stärke der antichristlichen Arbeiterschaft, S. 225.)

S. 219 schreibt Niklison die tiefernsten Worte: „Aus all dem geht hervor, daß die allgemeine Tätigkeit der christlich-demokratischen Liga, so nützlich und erfolgreich sie seinerzeit war und so siegreich im Kampf gegen ihre Gegner und den katholischen Konservatismus, unter dem Druck der eigenen Fehler zusammenbrach, aber ebenso infolge der Vernachlässigung und der versteckten Feindseligkeit seitens jener, die, während es ihre Pflicht gewesen wäre, die Bewegung zu beraten und ersprießlich zu lenken, sie der Unerfahrenheit ihres jugendlichen Enthusiasmus überließen.“ 1908 wurde sie von der erzbischöflichen Kurie aufgelöst. Die Institutionen, die in der Folgezeit ins Leben gerufen wurden, um die Liga Democrática Cristiana zu ersetzen, hatten (nach Niklison S. 243) nicht den gewünschten Erfolg.

Die Círculos de Obreros erreichten bis zuletzt die Zahl von 36 000 Mitgliedern in 85 Zirkeln mit 29 eigenen Heimen und einem Vermögen von 1 368 243 $. Der Círculo Central von Buenos Aires besitzt ein prächtiges Vereinshaus mit Theatersaal und Bibliothek, zwei Schulen und Unterstützungskasse.

Die Tätigkeit der unterdrückten Liga Democrática Cristiana suchte man in den Arbeiterzirkeln zu ersetzen. Viele argentinische Priester beteiligten sich an der Acción Popular durch öffentliche Konferenzen. Es entstanden durch den Einfluß der Zirkel die Gremien der Müller und Kornlader, der Obras del Riachuelo (Hafenarbeiter), der Verlader, der Arbeiterinnen in den Zündholzfabriken, der weiblichen Angestellten und der Näherinnen.

Das allgemeine Urteil des Sachverständigen Niklison (S. 198) ist ungünstig. Er hebt hervor, daß nur ein Bruchteil der Zirkel Arbeiter sind, meist Italiener, und daß ganz entgegen der ursprünglichen Absicht des Gründers, P. Grote,

wie dieser auf der Zweiten Katholikenversammlung Argentiniens, 1917, betont, den Zirkeln instruktiven und moralisierenden Charakter zu geben, diese in Unterstützungs- und Vergnügungsvereine ausarteten.

Niklison meint ferner, daß die Zirkel als soziale Macht von den Gegnern nicht beachtet werden. Die Vereinsredner haben keine Arbeitermasse hinter sich. Er schließt: „So hat sich der ursprüngliche Zustand in den Arbeiterzirkeln geändert. Der Geist, der sie einst beseelte, ist von der Einrichtung geschwunden; die alten vereinigenden Bande sind geschwächt, ... ein peinlicher Eindruck drängt sich auf, sobald man ihr nähertritt."

Um die Arbeit der argentinischen Katholiken richtig einzuschätzen, muß man sich notwendig wenigstens einen kleinen Begriff machen von den Kräften, die ihre Wirksamkeit herausfordern und erschweren (siehe Niklison a. a. O. 225)[1].

Man muß vor allem bedenken, daß der argentinische einheimische Arbeiter an und für sich viel harmloser ist als die Hunderttausende eingewanderter Arbeiter, vielfach trotz der abwehrenden Landesgesetze von der schlimmsten Sorte. Wie wir schon gesehen haben, hat sich besonders die deutsche Sozialdemokratie und ihr Klub „Vorwärts", der schon Ende der siebziger Jahre des verflossenen Jahrhunderts entstand, durch ihr organisiertes Wesen bemerkbar gemacht. Die Arbeiterausstände trugen vielfach einen revolutionären Charakter; viele Unwissende wurden durch Zwang und Überredung mitgerissen. Es gab viele „Führer" von sehr zweifelhaftem Wert, welche sich der Gremien bemächtigten. Einer dieser Arbeiterverbände ist die Sociedad de Resistencia Obreros del Puerto, die Hafenarbeiter,

[1] Daten über den Sozialismus in Argentinien (zitiert nach der Nación vom 7. November 1921 im Boletín Eclesiástico de la Diócesis de La Plata vom 1. Dezember 1921): „Zur offiziellen sozialistischen Partei in Argentinien zählen Angehörige von 20 Nationen. Es gibt 8339 militantes, davon mit dem argentinischen Bürgerrecht 5143. Die Mehrzahl der Ausländer hat kein Bürgerrecht. Es gibt mehr spanische als italienische Sozialisten. Unter den spanischen Sozialisten haben 422 das Bürgerrecht erworben, 930 haben es nicht. Unter den italienischen Sozialisten haben 332 das Bürgerrecht, 790 haben es nicht, können also nicht wählen. Unter den Sozialisten hier gibt es einen Japaner, sonst keinen Asiaten. — Unter den hiesigen Sozialisten ist eine große Anzahl von Advokaten, Rechtskonsulenten, Schriftstellern und Zeitungsschreibern. Es gibt darunter ferner 46 Ärzte und Dentisten und besonders viele Uhrmacher und Schmuckarbeiter. Die Elektriker bilden die größte Anzahl Sozialisten: 1598. Ferner gibt es mehr ledige als verheiratete Sozialisten. Von den 8339 eingeschriebenen Sozialisten kommen auf die Hauptstadt 2564, und 3551 auf die Provinz Buenos Aires. Es steht fest, daß die Leiter der sozialistischen Bewegung zusammen nur eine kleine Zahl bilden."

mit 4000 Mitgliedern. Sie monopolisierte die Arbeiten der Verladung im Welthafen von Buenos Aires. Dabei herrschte eine unglaubliche Tyrannei: Die Arbeiter verdienten 4 $; um überhaupt arbeiten zu dürfen, mußten sie in den Verband eintreten, dabei 10 $ Eintrittsgeld, ferner einen monatlichen Beitrag von 1 $ bezahlen; tatsächlich mußten die Arbeiter täglich 1 $ 50 *Cent* in die Resistenzkasse abliefern; es blieben ihnen somit bloß 2 ½ $. Bei der immer zunehmenden Einwanderung von Russen und Juden nahmen auch die revolutionären Ausstände, besonders in den großen industriellen und kommerziellen Zentren zu: in Buenos Aires, in Rosario und Bahía Blanca, in den großen Flußschiffahrts-Gesellschaften, bei den Tausenden von Autolenkern, in den Straßenbahn-Gesellschaften, bei den Eisenbahnern, bei den ungezählten Erntearbeitern usw. Das ist die importierte soziale Frage.

Aber die eigene Landesregierung der achtziger Jahre des verflossenen Jahrhunderts hat diesen sozialen Unruhen Vorschub geleistet. Es ist eine wahre „Ironie des Schicksals", auf christlich gesagt: eine gerechte Strafe Gottes, daß der Liberalismus jetzt „ausessen muß, was er sich selbst eingebrockt". Damals wurden die Schulen so gut wie religionslos. Jetzt ist zum Schrecken der Regierung ein großer Teil der staatlichen Lehrerschaft revolutionär-sozialistisch und die von der Staatsschule erzogene neue Generation einem Pferde gleich, dem man die Zügel abgenommen.

Zu diesen Schwierigkeiten kommen die Wühlereien der Freidenker und Freimaurer mit ihren herausfordernden Programmen und Kongressen, ferner, besonders im Jahre 1921, eine ganze Flut nordamerikanischer protestantischer Sendlinge und große „Wohltätigkeits"anstalten, um das argentinische Volk zu „bekehren".

Es ist eine wahre Fügung der göttlichen Providenz gewesen, daß gerade bei zunehmender Gefahr in den achtziger Jahren die vielen katholischen Veranstaltungen ins Leben gerufen wurden, die jetzt blühen und gedeihen und wenigstens eine gute Anzahl Auserwählter retten.

Je mehr katholische Schulen und Kollegien gegründet werden, desto mehr werden sie aufgesucht, selbst von Familien, denen doch die Staatsanstalten näherliegen.

Es ist wahr, was der Pater Rektor des Salesianerkollegs San Carlos in Buenos Aires bei der Schlußfeier am 5. Dezember 1921 sagte: Unser Standpunkt wird immer schwerer, da die Kinder immer weniger religiöses Fundament in die Schule mitbringen, weil die religionslose und unsittliche Propaganda gewaltige Verheerungen anrichtet.

Was wäre aus diesem Lande geworden, wenn da nicht die katholische Kirche existierte!

Die großen argentinischen Katholikenversammlungen von 1907 und 1908.

Nach dem Urteile des Regierungs-Berichterstatters Niklison (S. 21) wurden die sozialen Themata niemals so ausführlich und eingehend behandelt wie bei Gelegenheit der argentinischen Katholikenversammlung vom 20. bis 26. Oktober 1907, abgehalten im großen Saale des Jesuitenkollegs El Salvador in Buenos Aires und vorbereitet von der Marianischen Herrenkongregation der Exalumnen dieser Anstalt.

Der Kongreß betonte vor allem die Förderung der schon bestehenden sozialen Unternehmungen: des Arbeiterzirkels und der Liga Democrática Cristiana. Ihr Gründer, der Redemptoristen-Pater Friedrich Grote, war denn auch einer der Hauptredner der Versammlung.

Die soziale Gesetzgebung wurde eingehend behandelt. Ein Hauptverdienst der Versammlung war die Schaffung des Arbeiter-Sekretariates (Niklison a. a. O. 73) sowie die Betonung der sozialen Studienzirkel (S. 80). Es waren schon ungefähr 25 Jahre verflossen, seitdem die argentinischen Katholiken ihre Arbeit auf dem sozial-karitativen Gebiete begonnen hatten; sie hatten schon viel praktisch erfahren, jetzt wollte man das Studium dieser Fragen vertiefen. Der gewaltige Zulauf zur Versammlung bewies, daß man ihre Bedeutung begriff. Die Begeisterung, welche sie erweckte, schien zu den schönsten Hoffnungen zu berechtigen. Man meinte, die bisherigen Schwierigkeiten und Reibungen seien für immer beseitigt.

Es waren 122 offizielle Vertreter der sozialen Tätigkeit in der Hauptstadt und den Provinzen gegenwärtig sowie 200 weitere Abgeordnete, ohne die übrigen Kongreßmitglieder zu zählen sowie die kirchlichen Abgeordneten.

Der Präsident war der schon erwähnte hochverdiente Dr. Emilio Lamarca. Unter den vielen bedeutenden Rednern verdient eine besondere Erwähnung Dr. Santiago G. O'Farrel, welcher die Arbeitergesetze behandelte, besonders die Arbeitsunfälle (Ley contra accidentes del trabajo). Es waren schon 23 Jahre verflossen, da man in Deutschland mit diesen Gesetzen begann; und wie man in Deutschland dem unsterblichen Dr. Hitze das große Gesetz vom 22. Juni 1889 verdankt, so in Argentinien einem andern praktischen Katholiken, dem hochtalentierten Abgeordneten Arturo M. Bas, das Unfallgesetz von 1915.

Schon ein Jahr vorher hatte Bas das segensreich wirkende Post-Sparkassengesetz durchgebracht, darauf das Pensionierungsgesetz der Bahnbeamten, und im Verein mit einem andern bedeutenden Katholiken, dem Dr. Juan F. Cafferata, das der kostenlosen Stellenvermittlung.

Großen Anteil hatte er auch an der Vorbereitung der Gesetze betreffend die Arbeiterwohnungen, den Mädchenhandel (Trata de Blancas) und anderer.

Eine besondere Aufmerksamkeit widmete der Kongreß von 1907 auch der Fürsorge für die Arbeiterinnen, auf welchem Gebiete die Redemptoristen schon lange praktisch vorangegangen waren.

Diese Versammlung war der Höhepunkt der katholischen sozialen Tätigkeit. Es folgte schon 1908 in Córdoba eine weitere Versammlung, auf welcher Emilio Lamarca den deutschen Volksverein in Argentinien einführte, ein Unternehmen, das vom Sachverständigen Niklison besonders belobt wird (La Liga Social Argentina 253—266), da es in einer zehnjährigen Tätigkeit sich bewährt hat. Auf Lamarcas Initiative hin wurden auch die Cajas Rurales, die landwirtschaftlichen Hilfskassen, eingeführt. Während des Weltkrieges ging auch diese Institution zurück und löste sich schließlich auf Anordnung der argentinischen Bischöfe auf in die Unión Popular Católica Argentina, welche infolge Systemwechsels die italienische Methode nachahmen sollte, aber von Niklison am Schlusse seines Werkes mit Mißtrauen betrachtet wird.

Der 1. katholisch-soziale Kongreß des lateinischen Amerika in Buenos Aires, 26.—30. Mai 1919.

Interessant ist es, in diesem Punkte wieder unsrem Gewährsmann, dem Regierungs-Sachverständigen Niklison zu folgen, der ihm ein weitläufiges Kapitel (S. 105—139) widmet. Er meint, wenn man bloß auf die Zusammenkunft einiger weniger sachlich vorbereiteter Delegierter schaut, dann könnte man sich über die Bedeutung dieser Versammlung irren.

Diese liegt vielmehr in der großen Erwartung, mit der man auf die Versammlung blickte, und in den überaus wichtigen Resolutionen, die man auf derselben faßte. Eben diese Resolutionen bilden einen wahren und vollständigen Kodex sozial-katholischer Prinzipien. Sie beziehen sich vor allem auf die professionelle Organisation der Arbeiter. Diejenigen, welche in die Arbeiterfrage weniger eingeweiht sind, mögen diese Resolutionen „gewagt" und „revolutionär" nennen; es sind aber nur die Prinzipien, die seiner-

zeit schon Bischof Ketteler, und vor allem Leo XIII. in seiner Arbeiter-Enzyklika Rerum Novarum vertrat: das Recht und die Freiheit des Proletariates, Schutz der Familie und des Eigentums gegenüber der absorbierenden Macht des Kapitalismus. Zusammengerufen wurde diese erste katholisch-soziale Versammlung von der obersten Leitung der argentinischen Arbeiterzirkel.

Die Resolutionen sind abgefaßt von der eigens ernannten technischen Kommission, gebildet aus dem P. Gabriel Palau S. J., dem Priester Gustavo J. Franzeschi und dem oben schon erwähnten Ingenieur Alejandro E. Bunge.

Der Jesuitenpater Gabriel Palau ist in Barzelona am 20. April 1863 geboren und trat 1886 in den Orden ein. Er ist schon weit bekannt durch seine sozialwissenschaftliche Schriftstellerei, besonders durch seine in viele Sprachen übersetzte Schrift El Católico en Acción (1906). Er ist der Gründer des spanischen Volksvereines und großer spanischer Syndikate für Arbeiter und Landleute. Er wurde von der spanischen Regierung besonders belobt wegen seines Einflusses auf die Beilegung des großen Bahnausstandes 1912. Gegenwärtig ist er der Leiter des sozialen Sekretariates der Jesuiten des Kollegs El Salvador in Buenos Aires und hat seinerzeit auch Deutschland bereist, um die dortigen katholisch-sozialen Einrichtungen zu studieren.

Die technische Schulung der Verfasser der Resolutionen leuchtete sofort jedem ein. Der Kongreß sollte das einzige Thema: Die professionelle Organisation der Arbeiter, behandeln.

Die Resolutionen sind kurz folgende: I. Allgemeine Prinzipien, Zweck der Syndikate und Arbeiterrecht (7 Punkte); II. Erklärungen und Reklamationen der Arbeiter (9 Punkte); III. Normen der Organisation, Konfessionalität und praktisches Vorgehen (12 Punkte); IV. Schulung der Arbeiter und Orientierung (19 Punkte); V. Inneres Leben und Taktik der Syndikate (16 Punkte); VI. Die General-Sekretariate und ihre Tätigkeit (11 Punkte). Es folgt ein eigenes Vokabular der technischen Ausdrücke.

Die positiven Resultate, meint Niklison, hängen von der Ausdauer der Leiter ab. Die schon existierenden Syndikate sind unzureichend. Nachträglich entstanden wieder innere Schwierigkeiten.

Carlos Leonhardt S. J.

Die Loretofrage.

Im Jahre 1894 feierte man zu Loreto das 600jährige Jubiläum der Übertragung der Santa Casa. Allein kaum mehr als ein Jahrzehnt später erschienen zwei Schriften auf dem Plan, die sich mit aller Entschiedenheit gegen die Echtheit des heiligen Hauses und die Tatsache der Übertragung wandten, des Barnabiten L. de Feis La Santa Casa di Nazareth ed il santuario di Loreto (Florenz 1905) und des bekannten Kanonikus Ulysse Chevalier Notre Dame de Lorette, étude historique sur l'authenticité de la Santa Casa (Paris 1906). Die erste machte kein besonderes Aufsehen, dagegen war der Eindruck des Buches Chevaliers tiefgreifend. Eine große Zahl angesehener Gelehrter, Weltgeistliche, Ordensgeistliche und Laien, erklärten ihre Zustimmung zu den Ergebnissen des Forschers. Aber auch die Freunde der Santa Casa erhoben sich zur Verteidigung der Überlieferung. Es wurde sogar eine eigene Vereinigung hierzu gegründet. Zu einer Verständigung kam es nicht, konnte es nicht kommen. Wer die Santa Casa von vornherein für echt betrachtet, wird naturgemäß die Quellen so zu deuten suchen, wie es dieser Auffassung entspricht, und so geschah es in der Tat. Nicht eine ruhige, kritische Betrachtung und Durchforschung des Quellenmaterials war bei dieser Abwehr Ziel; alles wurde vielmehr auf die Behauptung des eigenen Standpunktes eingestellt. Ein Gutes hat freilich der Streit gehabt. Er wurde für die Gegner der Übertragung Anlaß, die von ihnen gegen diese vorgebrachten Einwände einer erneuten Prüfung zu unterziehen, Minderwertiges auszuscheiden und etwaige Fugen im Bau ihrer Beweise auszufüllen, so daß sich heute kaum mehr etwas Neues für oder wider die Echtheit der Santa Casa sagen läßt.

Man kann an die Frage nach der Echtheit der Santa Casa von einem dreifachen Standpunkt herantreten: erstens in der Voraussetzung von ihrer Unechtheit, zweitens in der Voraussetzung von ihrer Echtheit, drittens ohne die eine oder andere Voraussetzung. Methodisch richtig ist nur die dritte Art des Vorgehens. Diese ist es denn auch, welche Professor Dr. Georg Hüffer in seiner zweibändigen Studie „Loreto, eine geschichtskritische Untersuchung der Frage des heiligen Hauses" für seine Untersuchung gewählt hat. Der

erste Band erschien 1913. Er behandelt die Frage von seiten Loretos. Der zweite, der 1921 in die Öffentlichkeit trat, betrachtet sie von seiten Nazareths aus[1].

Das Ziel des Verfassers war, lediglich die Wahrheit festzustellen, gleichviel, wie das Ergebnis lauten möge. Seine Untersuchungen sind zugleich ebenso eindringlich und umfassend wie sachlich und von vornehmer Ruhe beherrscht. Nichts von irgend welcher Bedeutung bleibt unberührt, keine Schwierigkeit ungelöst. Bei allen seinen Untersuchungen aber verbindet Hüffer mit kritischer Schärfe und ausgesprochener Wahrheitsliebe einen wohltuenden Takt, tiefreligiösen Sinn, durch und durch katholische Auffassung[2].

Im ersten Bande seiner Studie prüft Hüffer zunächst die beiden ältesten Quellen der Loretolegende, den zwischen 1465 und 1473 entstandenen Teramanusbericht, so genannt nach seinem angeblichen Verfasser, dem Propst Pietro di Giorgio Tolomei aus Teramo, und die aus dem Jahre 1531 stammende „Geschichte der Jungfrau von Loreto" des Kanzlers von Recanati, Girolamo Angelita[3].

Die Hauptquelle ist die erste Schrift. Sie erzählt, es sei 1286 die Mutter Gottes einem heiligen, ihr in Verehrung ergebenen Mann im Traume erschienen und habe ihm geoffenbart, was es mit dem Kirchlein von Loreto für eine Bewandtnis habe. Dieses sei das heilige Haus von Nazareth, das von den Aposteln zu Ehren Mariens in eine Kirche umgewandelt, konsekriert und dann zur Feier der heiligen Geheimnisse benutzt worden sei; das Muttergottesbild aber, das in dem Kirchlein verehrt werde, habe der hl. Lukas mit eigener Hand für dasselbe angefertigt. Als Nazareth in die Gewalt der Mohammedaner gekommen sei, hätten Engel das heilige Haus zuerst nach Tersat bei Fiume übertragen, es von hier, weil ihm nicht die genügende Verehrung erwiesen worden sei, nach Recanati in einen einer Frau namens Laureta zugehörigen Wald gebracht und es von dort wegen der Räuber, die den Wald beunruhigten, auf einen benachbarten Berg versetzt. Von diesem Berg endlich sei es, weil die Eigentümer desselben, zwei Brüder, wegen

[1] Loreto. Eine geschichtskritische Untersuchung der Frage des heiligen Hauses. Von Prof. Dr. Georg Hüffer. Erster Band. 8° (288 S.) Münster i. W. 1913, Aschendorffsche Buchhandlung. Geh. *M* 12.— Zweiter Band. 8° (206 S.) Ebd. 1921. *M* 36.—

[2] Es ist durchaus ungerecht und beleidigend, das Vorgehen und die Haltung Hüffers als „protestantisch" zu brandmarken, wie es durch einen sehr übereifrigen und einseitigen Loretovorkämpfer geschehen ist. Ein solcher Vorwurf dient zudem keineswegs zur Empfehlung des von diesem letzteren vertretenen Standpunktes.

[3] Angeblich ältere Quellen, Briefe des Rates von Recanati aus dem Jahre 1295 und des Einsiedlers Paulus von 1297 sowie die Loretolegende des Bischofs Petrus von Macerata, sind wertlose Machwerke des ausgehenden 17. oder beginnenden 18. Jahrhunderts.

Verteilung der Opfergaben miteinander in großen Streit gerieten, durch die Engel an seinen jetzigen Standort gekommen. Was der heilige Mann im Traum von der Mutter Gottes erfahren habe, berichtet Teramanus weiter, habe er alsbald einigen zuverlässigen Leuten mitgeteilt, worauf sechzehn derselben nach Nazareth gezogen seien und hier in der Tat noch die Fundamente des heiligen Hauses gefunden hätten. Auch habe daselbst an einer Wand eine in sie eingehauene Inschrift gestanden, die besagt habe, quomodo ista ecclesia ibi fuit et recessit. Zum Schluß seines Berichtes führt der Propst an, was er von einem Paulus Reinalducci und einem Franciscus Prior gehört. Jener habe ihm erzählt, sein Urgroßvater habe gesehen, daß die Engel das heilige Haus über das Meer brachten und es an seine erste Stelle niedersetzten, und er sei hier wiederholt mit andern zusammen in der Kirche gewesen. Franciscus gab an, sein Urgroßvater, der 120 Jahre alt geworden sei, habe ihm gesagt, daß er ebenfalls öfters die Kirche im Walde, wo sie sich zunächst niederließ, besucht habe, andern Personen aber habe derselbe Franciscus außerdem noch mitgeteilt, sein Urgroßvater habe in der Nähe jenes Waldes gewohnt, und die Kirche sei zu dessen Lebzeiten auf den Berg der beiden Brüder versetzt worden.

Die zweite Quelle, die Historia des Angelita, ist Papst Klemens VII. gewidmet. Sie ist eine rhetorisch ausgeschmückte, mit teils falschen teils unzuverlässigen, in der Luft schwebenden Zutaten bereicherte Erweiterung des Teramanusberichtes. Insbesondere erscheint in ihr die kurze Angabe, die dieser über die Übertragung nach Tersat enthält, auf Grund eines Zettels aus vorgeblichen alten Annalen von Fiume weitläufig ausgesponnen. Auch zu Tersat ist es wiederum die Mutter Gottes, die in einer nächtlichen Erscheinung über den wahren Charakter des dorthin verpflanzten Kirchleins, seine Herkunft sowie über den Ursprung des in ihm befindlichen Bildes Marias, aber auch über das Entstehen eines im heiligen Hause angebrachten hölzernen Kreuzes, das die Apostel mit eigener Hand verfertigt hätten, Aufschluß gibt. Desgleichen wiederholt sich zu Tersat, was Teramanus von Loreto berichtet, daß nämlich anläßlich jener Offenbarung Männer nach Nazareth zogen, welche die Tatsache der Übertragung feststellten. Von Teramanus aber weicht der Bericht der angeblichen Annalen und des Angelita darin wesentlich ab, daß nach diesen dem heiligen Haus nach der Rückkehr der Abgesandten zu Tersat eine Tag um Tag steigende Verehrung zuteil wurde, während es nach jenem nicht so verehrt wurde, wie es sich geziemte, und deshalb von den Engeln nach Recanati gebracht wurde. Den Angaben des Paulus und Franciscus, mit denen der Teramanusbericht schließt, sucht Angelita dadurch größere Bedeutung zu verleihen, daß er sie als eidlich bekräftigt hinstellt, während sie bei Teramanus als schlichte, unbeschworene Erzählungen erscheinen.

Das Ergebnis der äußerst weitläufigen, das Kleinste nicht außer acht lassenden kritischen Prüfung, der Hüffer die beiden Schriftquellen auf ihren Wert und ihren Wahrheitsgehalt unterzogen hat, ist:

„Die relatio Teramani, jetzt mehr denn je der Loretoinbegriff, hat schon ihre erste und schlichteste Wahrheitsprobe, eine Betrachtung des eigenen

Textes, nicht bestanden. Die Quelle hat vielmehr die Glaublichkeit ihres Berichtes über das Wunder der Übertragung aus Nazareth selber verneinen müssen. Ja sogar die Geschichtsmöglichkeit dieses Wunders an sich erscheint nach dem Stand der Dinge nahezu ausgeschlossen. . . . Des Kanzlers Historia ist, ob man auch hier und da an ihr mäkeln mochte, allen Freunden der Legende bis heute deren authentische Ergänzung und unbesiegliches Wahrheitszeugnis geblieben. Das muß sich nunmehr von Grund auf ändern. Die Schrift Angelitas hat ihre Bedeutung für die Loretolegende unwiederbringlich und vollständig eingebüßt. Der auf die Historia zurückgehende Teil mit seiner Tersaterzählung und den übergenauen Zeitangaben hat einfach in Wegfall zu kommen. . . . Die Historia ist, weil in dem bezüglichen Teil bloß Erfindung, für die Legende ohne Stützkraft" (Hüffer 122 f.).

Das Urteil, das Hüffer auf Grund seiner ebenso eingehenden wie sorgfältigen Untersuchung über den Wert, richtiger den Unwert des Teramanusberichtes und der Historia des Angelita ausspricht, ist hart. Ist es unbegründet? Wer, ohne im voraus auf die Echtheit der Santa Casa und die Tatsache ihrer viermaligen Übertragung zu schwören, die beiden Schriften einer unbefangenen Prüfung unterzieht, wird zum gleichen Ergebnis gelangen. Auf Einzelheiten hier einzugehen, fehlt es an Raum; es muß für sie auf Hüffers Schrift verwiesen werden. Es seien hier nur einige Grundfragen gestellt.

Können, fragen wir erstens, durchaus unkontrollierbare, völlig unbeglaubigte, von keiner kirchlichen Autorität geprüfte Visionen, wie sie uns in spätmittelalterlichen Schriften zu Dutzenden entgegentreten, Visionen, die zudem nachweislich Unrichtiges enthalten (Konsekration des heiligen Hauses, vom hl. Lukas hergestelltes Bild der Mutter Gottes, von den Aposteln angefertigtes und in der Kirche aufgestelltes Bild des Gekreuzigten), zuverlässiger Beweis für die Wahrheit eines Wunders sein, das, wenn echt, zu den großartigsten seiner Art zählen, das in der Geschichte der Kirche einzig dastehen würde? Zweitens, entspricht ein Spiel mit dem Heiligen, wie Teramanus und Angelita uns glauben machen wollen, der Würde der Sache, der vom Glauben erleuchteten Vernunft und dem religiösen Zartgefühl? Man denke nur, zuerst bringen die Engel das heilige Haus an einen Ort, wo es nicht geziemend verehrt wird, von hier in einen Wald, in dem Räuber hausen und die Pilger anfallen, aus diesem Wald auf einen nur etwa drei Kilometer entfernten und darum dem Treiben der Banditen keineswegs entrückten Hügel, dessen Eigentümer, zwei Brüder, sich dann um den reichen Ertrag der einlaufenden Opfer streiten, von dem Berg endlich an seinen nur einige hundert Schritte entfernten heutigen Platz, und das lediglich wegen des Streites der Brüder. Drittens, wird ein unbefangener Historiker unbeglaubigte Erzählungen eines Paulus Reinalducci und eines Franciscus Prior, deren Aussagen den Stempel des Legendenhaften an der Stirne tragen, Glauben schenken können, Aussagen, die zudem nicht einmal über den Charakter des Marien-

kirchleins etwas enthalten, sondern höchstens von einer wunderbaren Übertragung desselben reden? Viertens, welchen Wert hat die Angabe, daß von Tersat und Recanati eine Anzahl von homines boni zur Prüfung der Sache nach Nazareth geschickt worden sei, einer Prüfung, zu der doch gründliche Sachkenntnis und ebenso gründliche, sachverständige Grabungen und Untersuchungen erforderlich waren? Welchen Wert hat eine in keiner Weise dokumentierte, erst zwei Jahrhunderte später auftretende Angabe, daß jene homines boni auf Grund der angeblich aufgefundenen Fundamente die Echtheit der Santa Casa und ihrer Übertragung zu Ende des 13. Jahrhunderts feststellten, zumal nachweislich schon im 12. Jahrhundert das heilige Haus zu Nazareth nicht mehr vorhanden war? Fünftens, kann die Echtheit eines so gewaltigen Wunders, wie es die Übertragung des heiligen Hauses ist, als genügend beglaubigt betrachtet werden, wenn der Teramanusbericht und die Historia des Angelita nichts, rein nichts von einer Prüfung der Sachlage durch die zuständige kirchliche Obrigkeit zu berichten wissen, die doch bei Gelegenheit der angeblichen Übertragung in einer so wunderbaren, die weiteste Öffentlichkeit angehenden Angelegenheit unmöglich ausbleiben konnte? Es will scheinen, diese Fragen stellen, heißt sie alsbald verneinen.

Die Frage der Echtheit der Santa Casa und der Wirklichkeit ihrer wunderbaren Übertragung nach Loreto ist eine geschichtliche Frage, ihre Bejahung die einer geschichtlichen Tatsache. Dieselbe kann daher nur erfolgen, wenn Echtheit und Übertragung mit genügender Sicherheit feststehen. Fehlen Gründe, welche diese Sicherheit gewähren, wie können sie dann bejaht werden?

Die Prüfung des Teramanusberichtes und der Historia des Angelita bilden das erste Buch des ersten Bandes der Studie Hüffers. Das zweite ist der Untersuchung der Geschichte Loretos bis zum letzten Viertel des 15. Jahrhunderts, d. i. bis zur Entstehung des Teramanusberichtes gewidmet. „Wie verhält sich“, fragt Hüffer, „die beglaubigte alte Geschichte des Loretoheiligtums zu dem Wundergedanken? Kann die Legende von der Übertragung des Hauses der Verkündigung das Licht der Quellen dieser Geschichte vertragen oder nicht?“ (I 126.)

Die früheste Erwähnung eines Muttergotteskirchleins auf der Feldflur von Loreto findet sich in einer Urkunde des Jahres 1194, in der Bischof Jordanus von Umana ecclesiam sanctae Mariae, quae est sita in fundo Laureti selbst wie alles zu ihr Gehörende dem Kloster Fonte Avellana schenkt.

Die Urkunde ist von grundlegender Bedeutung; denn sie beweist, daß schon hundert Jahre vor der angeblichen Übertragung des heiligen Hauses auf der damals keineswegs großen Loretoflur eine Marienkirche stand, daß also keine Marienkirche von den Engeln dorthin versetzt zu werden brauchte. Die Anhänger der Übertragung haben sie allerdings, zum Teil durch die gewagtesten Deutungen

zu entwerten gesucht; auch haben sie die Identität des Kirchleins mit der späteren Santa Casa bestritten, doch vergebens. Hüffers sorgfältige Ausführungen lassen an dem wahren Sinn der Urkunde nicht den geringsten Zweifel, und ebensowenig kann nach seiner Untersuchung unter der ecclesia sanctae Mariae in fundo Laureti ein von dem späteren Kirchlein verschiedener Bau verstanden werden. Die Urkunde ist demnach, wie Hüffer bemerkt, allein schon die bündigste Widerlegung des Loretowunders. Denn davon, daß das Kirchlein das heilige Haus von Nazareth sei, findet sich in ihr keine Andeutung, kann in ihr nicht einmal eine solche erwartet werden, da ja das heilige Haus erst ein Jahrhundert später nach Loreto gekommen sein soll. Übrigens hätte auch der Diözesanbischof das Kirchlein, das in der Urkunde als Pfarrkirche erscheint, sicher niemals verschenkt, wenn er in ihm ein so wunderbares Heiligtum, wie es das heilige Haus von Nazareth war, gesehen hätte.

Ein zweites Mal wird die Kirche 1285, also ein Jahrzehnt vor der Übertragung des heiligen Hauses, in einer amtlichen, durch den städtischen Geometer von Recanati angefertigten Aufstellung des gesamten Grundbesitzes, welchen die Stadt vierzig Jahre zuvor dem neugegründeten Bistum Recanati als Dotation überwiesen hatte, erwähnt. Unter den in ihr genannten Ländereien finden sich nämlich auch solche in fundo Laureto juxta ecclesiam sanctae Mariae de Laureto. Auch in dieser Urkunde erscheint die Kirche lediglich als eine schlichte Landkirche.

Zum dritten Mal geschieht der Marienkirche von Loreto Erwähnung in einer Gerichtsurkunde von 1315, also zwanzig Jahre, nachdem das Wunder geschehen sein soll.

Edelleute von Recanati waren 1313 und 1314 wiederholt in die ecclesia sanctae Mariae de Laureto, die damals wieder zum bischöflichen Tafelgute gehörte, diabolico instigati spiritu, Deum non habentes prae oculis, eingedrungen und hatten alle Opfergaben, ja selbst den Schmuck des Muttergottesbildes, das in der Kirche verehrt wurde, nebst allen seidenen und andern Decken geraubt, weshalb sie in jener Gerichtsurkunde zu einem Schadenersatz von 500 ravennatischen Pfunden verurteilt wurden. „Das Urteil gibt eine eingehende Darlegung des Sachverhaltes, in welcher die Zeit und Zahl der verübten Überfälle genau vermerkt, selbst die Oktaven der Feste nicht vergessen werden. Wir hören, daß die Kirche in besonderer Beziehung zum bischöflichen Stuhle stand, daß dort ein Priester das Sammeln der einfließenden Pilgergaben besorgte, daß Weihegeschenke aus Silber und Wachs auf Altar und Wänden angebracht waren. Die Kostbarkeiten, welche das Gnadenbild bedeckten und umgaben, sind besonders sorgfältig aufgeführt, die Höhe des angerichteten Schadens ist berechnet" (I 190). Von einem aber schweigt die Urkunde völlig, davon nämlich, daß man das sakrilegisch beraubte Kirchlein als das wunderbare, von den Engeln nach Loreto gebrachte Haus der Verkündigung von Nazareth ansah. Sie betont, die Beraubung

des Kirchleins gereiche dem Bischof und der Diözese zu nicht geringem Schaden, deutet aber mit keinem Worte an, was es mit dem so schmählich geschändeten Gotteshaus für eine erhabene Bewandtnis hatte. Das Loretoheiligtum ist für sie ersichtlich bloß eine der vielen Marienkirchen auf den Feldfluren von Recanati, ein vielbesuchter Wallfahrtsort mit hochverehrtem Gnadenbilde. Und doch waren erst zwanzig Jahre verflossen, seit sich nach dem Teramanusbericht das großartige Wunder ereignete und die Identität des Loretokirchleins mit dem Nazarethhause durch das Traumgesicht des frommen Mannes und den aufsehenerregenden Bericht der angeblichen Gesandtschaft der Sechzehn verbürgt worden war. Selbst von einem besondern Charakter des Gnadenbildes, das doch durch die Vision des frommen Mannes als das Werk des hl. Lukas beglaubigt und mit der Santa Casa durch Engel nach Loreto gebracht worden sein sollte, sagt die Urkunde kein Wort, obschon sie mit allem Nachdruck die Frevelhaftigkeit der Beraubung des Bildes hervorhebt.

Man beachte auch, vor den Mohammedanern wurde das heilige Haus gemäß Teramanus nach Tersat geflüchtet, von Tersat wegen mangelnder Verehrung nach Recanati gebracht, wegen der Räuber von seinem ersten Platz im Walde auf den Bruderberg versetzt, vom Bruderberg wegen eines privaten Zwistes der Brüder an seine heutige Stelle, um dann hier 1313, 1314 und wiederum einige Jahre später von Edelleuten aus Recanati gründlich geplündert zu werden. Es ist aus dem Regen in die Traufe gekommen, wie das Sprüchwort sagt, aber diesmal bleibt es, wo es ist: das Wandern hat aufgehört.

Das Urteil hatte keinen durchschlagenden Erfolg; denn schon wenige Jahre später (etwa 1320) vernehmen wir von neuer Beraubung des Loretokirchleins durch recanatische Edelleute. Das Ansehen, in dem es zu Recanati zu jener Zeit stand, kann demnach nicht eben hoch gewesen sein. In der Tat wird es in dem Urteil des päpstlichen Strafrichters wiederum lediglich ecclesia sanctae Mariae de Laureto genannt, die Straffumme aber, zu der die Übeltäter verurteilt wurden, ist nicht größer als die Buße, welche über die Stadt Recanati wegen der Plünderung eines Tuchladens vom päpstlichen Richter zu etwa derselben Zeit verhängt wurde.

Hüffer, auf dessen Ausführungen des näheren verwiesen werden muß, schließt seine den bisher besprochenen Urkunden zur älteren Geschichte gewidmeten Untersuchungen mit dem Fazit:

„Die Kirche der hl. Maria von Loreto ist lediglich eine der zahlreichen Muttergotteskirchen auf den Fluren von Recanati. Pfarrkirche des fundus Laureti am Ende des 12. Jahrhunderts, erscheint sie im Beginn des 14. Jahrhunderts auch als gern besuchter Wallfahrtsort. Aber kein Geheimnis umgibt ihr Wesen, kein Wunder ihren Ursprung. Auf lauretanischem Boden ist sie gleich allen Nachbarkirchen entstanden. Einzig die spätere Sage hat ihr den schimmernden Mantel vom Hause der Verkündigung umgeworfen“ (I 204).

Wer Hüffers sorgsame Prüfung der fraglichen Urkunden unbefangen auf sich wirken läßt und die Ausführungen hinzunimmt, mit denen er am

Schluß des zweiten Bandes verschiedene gegen seine Auffassung erhobene Einwände siegreich entkräftet, wird nicht umhin können, ihm zuzustimmen. An seinen wesentlichen Folgerungen dürfte, wie schon P. Beissel nach Erscheinen des ersten Bandes in diesen Blättern schrieb (Bd. 86, 334), nichts zu ändern sein.

Zu den Urkunden von 1194, 1285 und der Gerichtsurkunde von 1315 und etwa 1320 gesellt sich indessen noch eine Anzahl wichtiger, auf Loreto bezüglicher geistlicher Gnaden- und Ablaßbriefe aus dem 14. und 15. Jahrhundert. Auch sie wollen in der Loretofrage gehört sein. Der erste ist der sog. Botiusbrief, in dem Johann XXII. 1320 einem gewissen Botius, dem Sohn des Manfred von Montelupone, ein Kanonikat an der Domkirche zu Rimini verleiht, obwohl der Bittsteller bereits im Besitz mehrerer kirchlicher Pfründen war. Unter diesen Pfründen erwähnt der Gnadenbrief auch das Marienkirchlein zu Loreto.

Die Weise, wie er dieses aufführt, ist bezeichnend für die Auffassung, die der Papst von demselben hatte. Es heißt in dem Brief 1. lediglich ruralis ecclesia sanctae Mariae de Laureto, 2. steht es unter den Pfründenkirchen nicht an erster Stelle, sondern an dritter. Voraus geht ihm nämlich die St. Jakobskirche in Recanati und die Kirche St. Maria von Varano hart vor dem nach Loreto führenden Tore der Stadt. Erst dann folgt, ihrer Eigenschaft als schlichte Landkirche entsprechend, sancta Maria de Laureto. Für den Papst war hiernach das Marienkirchlein zu Loreto noch 1320, also ein Vierteljahrhundert nach den angeblichen wunderbaren Übertragungen, noch keineswegs das heilige Haus von Nazareth, sondern lediglich ein gewöhnliches Landkirchlein. Denn wie ganz anders würde er in seinen Gnadenbriefen gesprochen haben, ja wie ganz anders hätte er sprechen müssen, wenn er in ihm die hehre Stätte der Verkündigung, das größte, wunderbarste Heiligtum im ganzen Abendland gesehen hätte!

Das Schreiben sagt uns aber noch mehr. Was in ihm über die Pfründen und insbesondere über das Loretokirchlein steht, ist nichts anderes als eine Wiedergabe der die Pfründen des Botius aufzählenden Stelle in dem von diesem an den Papst gerichteten Bittgesuch. Es gilt darum auch für Botius, was von der Auffassung des Papstes gesagt wurde. Das Marienkirchlein zu Loreto war auch für ihn nur ein schlichtes Landkirchlein, weshalb er es auch hinter seinen städtischen Pfründen als den vornehmeren zurücktreten läßt. Und doch wußte Botius, nach dem Gnadenbrief des Papstes und darum auch nach seiner Supplik sog. Teilpfarrer des Loretokirchleins, zweifelsohne, wie es sich mit diesem verhielt.

Zwei weitere päpstliche Gnadenbriefe betreffen unmittelbar das Loretokirchlein, zu dem die Pilgerfahrten mittlerweile einen großen Aufschwung genommen hatten. Es sind die Ablaßprivilegien Gregors XI. von 1375 und Bonifaz' IX. von 1389. Gregor XI. verlieh der ecclesia beatae

Mariae de Laureto für bestimmte Tage einen Ablaß von einem Jahr und einer Quadragene, für andere einen solchen von 100 Tagen, Bonifaz IX. in Erneuerung eines Ablaßbriefes seines Vorgängers Urban VI. einen vollkommenen Ablaß für das Fest Mariä Geburt.

Die beiden Gnadenbriefe sind durch die Begründung ihrer Ablaßverleihung sehr lehrreich. War das Kirchlein das wahre Haus der Mutter Gottes, das durch Engel wunderbarerweise von Nazareth nach Loreto getragen worden war, und wurde es damals als solches angesehen, dann würde das in den beiden Ablaßbriefen zweifellos als erster und vorzüglichster Grund für die Gewährung des Ablasses angegeben worden sein, wie das ja auch in nachmittelalterlicher Zeit in den päpstlichen Bullen für Loreto immer wieder der Fall ist. Doch nein, nichts in den Briefen weist auch nur im entferntesten auf eine solch wunderbare, einzig dastehende Eigenschaft des Kirchleins hin. Als alleinigen Grund für die Verleihung des Ablasses führt Gregor XI. an, daß laut Bericht — sicut accepimus, — d. i. laut der von Loreto an ihn gerichteten Supplik, zu der ecclesia beatae Mariae de Laureto wegen der vielen in ihr durch Gott gewirkten Wunder zahlreiche Pilger kämen, daß der Papst die Kirche deshalb gebührend ehren wolle, wie er auch bezwecke, durch die Ablaßverleihung die Gläubigen zu noch eifrigerem Besuch der Gnadenstätte zu ermuntern. Fast noch nüchterner redet Bonifaz IX. Er begründet die Verleihung lediglich mit dem Hinweis auf den Ablaß, den sein Vorgänger dem Marienkirchlein verlieh, weil dieser von Christgläubigen aus der dortigen Gegend erfahren habe, daß das Kirchlein in hoher Ehre stehe, und weil er gewünscht habe, durch die Ablaßverleihung den Zufluß der Pilger noch zu steigern. Ist es denkbar, daß Supplik und Papst über den wunderbaren Charakter des Kirchleins, wenn dieses als das Haus der Verkündigung gegolten hätte, geschwiegen haben würden? „Bekundet“, meint Hüffer mit Recht, „nicht vielmehr das Schweigen darüber sowie die ganze, überaus ruhig gehaltene Einleitung der Bulle, welche lediglich nach dem gewöhnlichen Formular der Ablässe für Marienwallfahrtskirchen die allgemeine Bedeutung der Gottesmutter als Fürbitterin der Menschheit hervorhebt, mit aller Klarheit, daß jene Zeit von dem Nazarethhause zu Loreto als einer Tatsache oder auch nur als einer ernsthaft geglaubten Volksüberlieferung noch nichts gewußt hat?“ (I 230.)

Nikolaus V. erließ 1450 auf Bitten des Bischofs Nikolaus eine Bulle des Inhaltes, es sei den Bischöfen von Recanati nicht gestattet, etwas von den zahlreichen kostbaren Zierstücken, Geschmeiden, Gewändern und Gefäßen, welche die Gläubigen der Marienkirche von Loreto wegen ihrer großen Andacht zu derselben gestiftet hätten, an sich zu nehmen. Dieselben sollten vielmehr in Zukunft unter Obhut der Stadt bei der Kirche verbleiben.

„Es wäre“, bemerkt Hüffer auch hier zutreffend, „für die Supplik des Bischofs, aus der diese Worte stammen, nur natürlich, ja kaum zu umgehen gewesen, der einzigartigen Heiligkeit der Loretokirche als des Hauses von Nazareth zu gedenken,

weil dieser Umstand seiner Bitte besondern Nachdruck gab. Warum ist es nicht geschehen?" (I 236.)

Eine Ablaßbulle, die gemäß ihrer Einleitung von Paul II., und zwar ihrem Schluß nach aus dem Jahre 1464 stammt, Hüffer zufolge aber schon von Pius II. erlassen wurde, gibt wiederum als Grund für die Ablaßverleihung nur an die magna et stupenda miracula, die in der ecclesia sanctae Mariae de Laureto auf die Fürbitte der allerseligsten Jungfrau geschähen und die der Papst in eigener Person erfahren habe, den gewaltigen Zudrang der Pilger aus den verschiedenen Teilen der Welt sowie den Wunsch des Ausstellers, die Kirche dementsprechend zu ehren und die Wallfahrt zu ihr noch mehr zu fördern. Erteilt wird der Ablaß von sieben Jahren und sieben Quadragenen für alle Sonntage des Jahres und drei Marienfeste. Auch in dieser Bulle fehlt also noch jeder Bezug auf das, was doch den bedeutungsvollsten Grund für die Gewährung des Ablasses gebildet hätte und was unmöglich hätte übergangen werden können, der Hinweis, daß das Kirchlein das größte Heiligtum des Westens, das wahre Haus der Verkündigung sei.

Im Jahre 1464 war Pius II. auf seiner Reise nach Ancona, von wo aus eine Heerfahrt gegen die Türken beginnen sollte, zu Loreto und stiftete daselbst zu Ehren Mariens einen goldenen Kelch nebst Patene, dessen Inschrift noch bekannt ist. Sie ist bezeichnend für die Auffassung, die der Papst vom Loretoheiligtum hatte:

„Milde Gottesgebärerin! Deine Macht wird durch keine Grenzen eingeschränkt und erfüllt den ganzen Erdkreis mit Wundern. Nichtsdestoweniger erfreust du dich nach deinem Wohlgefallen öfter mehr an dem einen als an dem andern Ort, und so hast du denn auch Loreto für dich als bevorzugte Stätte ausersehen und schmückst es alle Tage mit Zeichen und Wundern (pro voluntate saepius uno loco magis quam altero delectaris et Laureti tibi placitam sedem per singulos dies innumeris signis et miraculis exornas). Darum nehme ich armer Sünder mit Sinn und Gemüt zu dir meine Zuflucht und bitte dich flehentlich, das brennende Fieber und den quälenden Husten von mir wegzunehmen und den schlaffen Gliedern zum Heile des Staates, wie Wir vertrauen, die Gesundheit wiederzugeben. Inzwischen nimm diese Gabe als Unterpfand meines Dienstes an. Pius II. im Jahre des Heiles 1464."

Wie die Inschrift außer Zweifel stellt, hielt der Papst das Loretoheiligtum lediglich für eine durch viele Wunder ausgezeichnete Gnadenstätte Marias, für eine placita sedes derselben, etwa gleich der von Viterbo, wo nach Sixtus IV. ipsa virgo pro voluntate sua sub quercu sibi placitam sedem elegit. Oder ob er nicht auch des besondern Charakters des Heiligtums gedacht hätte, wenn er es für das heilige Haus angesehen hätte? Ja hätte ihn in diesem Falle dazu der Kreuzzug, den er gerade beginnen wollte, nicht geradezu gezwungen?

Das Jahr 1470 brachte Loreto eine weitere Ablaßbulle, die Pauls II.

„Sie erscheint in einem für die Geschichte Loretos bedeutsamen Zeitpunkt. Die Gnadenstätte, welche ihre provinzielle Bedeutung längst abgestreift hatte,

tritt in eine besondere Beziehung zum Oberhaupt der Kirche: das Papsttum selbst will über dem kleinen Heiligtum, dem Gegenstand der Weltwallfahrt, den neuen prächtigen Tempel erbauen. Und damit die Gläubigen aller Länder, das Werk durch fromme Gaben fördernd, daran teilnehmen, eröffnet Paul den kirchlichen Gnadenschatz. So dürfen wir also in seiner Bulle sicher einen reichen Ablaß und Worte zum hohen Ruhm der Kirche unserer Lieben Frau von Loreto erwarten. Wohin aber werden die Worte zielen? Für die Anhänger der Nazarethlegende ist die Antwort gegeben. Seit 180 Jahren befindet sich das heilige Haus auf dem Boden des Kirchenstaates, ohne daß der Heilige Stuhl ihm als dem Hause der Verkündigung und seiner wunderbaren Übertragung, dem wunderbarsten Vorgang in der Kirchengeschichte, irgend welche Beachtung geschenkt hat. Was er an Gnadenbriefen für das Kirchlein ausstellte, behandelte dasselbe lediglich als Wallfahrtsort, als Stätte zahlreicher Wunder. Das wird nun gewiß anders. Paul II. kennt Loreto. Noch vor sechs Jahren hat er in der unvergeßlichen Zeit kurz vor seiner Papstwahl zweimal dort geweilt. Und mochte ihm die Nazarethherkunft der Kirche, was übrigens nicht zu glauben ist, vorher nicht bekannt sein, so hat er sie damals in Erfahrung gebracht. Schweigen aber kann er von ihr unmöglich. Es wäre eine große Schädigung seiner eigenen Bulle. Denn eben der Gedanke an das Haus der Verkündigung wird den Gläubigen der vornehmste Antrieb sein, diesen Ablaß zu gewinnen und für den Bau beizusteuern" (I 243). So verhielt es sich ja später in der Tat, seitdem das Kirchlein als Santa Casa galt.

Gewiß muß man also nun etwas Neues erwarten, einen Hochgesang auf das heilige Haus, seinen einzig dastehenden Charakter und seine wunderbare Herkunft.

In der Tat bringt die Bulle Pauls II., in der für die Sonntage der Fastenzeit und die Tage der Karwoche des Jahres 1470 ein vollkommener Ablaß bewilligt wird, außer der bisher üblichen Begründung (Wunder, großer Zustrom von Pilgern) etwas Neues, aber keineswegs das, was man erwarten möchte, sondern etwas ganz anderes. Als Grund für die Verleihung des Ablasses wird nämlich in ihr nun auch noch angegeben, es sei die ecclesia beatae Mariae de Laureto in honorem ejusdem sacratissimae virginis extra muros Recanatenses miraculose fundata und es sei in ihr, sicut fide dignorum habet assertio et universis potest constare — die zweite Ablaßbulle Pauls II. von 1471 hat die letzten Worte nicht —, ipsius Virginis gloriosae imago angelico comitante coetu mira Dei clementia collocata, d. i. die Marienkirche von Loreto sei zu Ehren Mariens außerhalb der Mauern Recanatis wunderbarlich erbaut und in ihr ein Bild der glorreichen Jungfrau, begleitet von einer Engelschar, durch Gottes wunderbare Güte aufgestellt worden. Es ist nicht das, was Teramanus will, sondern, wie der klare Wortlaut beweist, etwas wesentlich anderes. Bei der wunderbarlichen Erbauung hat der Papst zweifellos an den Umstand gedacht, daß das Kirchlein der Fundamente entbehrt; was er aber über die Aufstellung des Bildes bemerkt, besagt ersichtlich nur eine wunderbare Übertragung dieses Bildes, nicht aber des ganzen Hauses. Augenscheinlich bestand

zur Zeit Pius' II. eine zur Kirchenübertragungslegende in vollkommenem Gegensatz stehende Erbauungs- und Bildübertragungslegende. Die Bulle Pauls II. kennt bloß diese Erbauungs- und Bildübertragung[1].

Die Bulle Pius' II. wurde durch ein Schreiben des Rates von Recanati allenthalben bekannt gemacht. Auch in diesem Schreiben ist von der wunderbaren Herkunft des heiligen Hauses und dessen Übertragung nicht im mindesten die Rede, wiewohl ein Hinweis darauf der Wirkung des Schreibens höchst förderlich gewesen wäre.

Als Grund für die Erteilung des vollkommenen Ablasses gibt das Einladungsschreiben lediglich die Fülle der Wunder an, die in alma ecclesia gloriosae virginis Mariae de Laureto, d. i. dem sacellum gloriosae virginis Mariae de Laureto, geschähen. Es redet nicht einmal von der wunderbaren Erbauung des Marienkirchleins und der Übertragung des Bildes, von der doch die Bulle Pius' II. gesprochen hatte, ein Zeichen, daß selbst der Rat von Recanati diesen Umständen noch keinen Wert beilegte. Andernfalls hätte er im Interesse der Wirkung seiner Einladung doch wenigstens auf sie hingewiesen.

Eine Bulle Pauls II. vom Jahre 1471 wiederholt nur die Bulle von 1370. Die erste Ablaßbulle, in der der Hausübertragung gedacht und das Marienkirchlein im Anschluß an den Teramanusbericht als das heutige heilige Haus von Nazareth bezeichnet wird, ist eine Bulle Julius' II. vom Jahre 1507. Es geschieht das in ihr aber nicht in absoluter Weise, sondern mit dem bezeichnenden Zusatz: „wie man fromm glaubt und das Gerücht geht". Die Übertragung galt damals offenbar noch nicht als unbezweifelte Tatsache, sondern nur als frommer Glaube, als Gerücht. Wie wenig man noch um 1458 und 1462 von einer Übertragung des Nazarethhauses zu Loreto wußte, zeigt der Pilgerbericht eines englischen Geistlichen William Wey, der in den genannten Jahren das Heilige Land und auch Loreto besucht hatte. Er berichtet, daß sich zu Loreto eine Marienkapelle befinde, die ehemals von der hl. Helena in Palästina erbaut und von dort durch Engel nach Loreto gebracht worden sei.

[1] Die Beweiskraft der Bulle ist von den Anhängern der Nazarethlegende in Loreto schon früh unangenehm empfunden worden. Man hat deshalb die von ihr drohende Gefahr durch eine Änderung des Textes zu beseitigen gesucht, indem man dem betreffenden Passus der Bulle die wesentlich anders lautende Fassung gab: Cum ad ecclesiam beatae Mariae de Laureto extra muros Recanatensis civitatis fundatam, in qua, sicut fide dignorum habet assertio, ipsius Virginis gloriosae domus et imago angelico comitatu et coetu mira Dei clementia existit. Indem man miraculose durch civitatis ersetzte, machte man aus der alten Marienkirche die neue, um dasselbe herum gebaute, durch Einfügung des Wortes domus in den Relativsatz aber aus der bloßen Bildübertragung die Übertragung des heiligen Hauses.

Fassen wir das, was uns die Päpste bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts über das Marienkirchlein zu Loreto zu sagen wissen, zusammen, so ergibt sich:

Vor dieser Zeit hat kein einziger Papst das Loretokirchlein als das Haus von Nazareth bezeichnet. Nichts verrät in ihren Schreiben und sonstigen Akten, daß sie, wenn auch nur als Volksglauben, in ihm dieses Heiligtum gesehen und von seiner angeblichen Übertragung nach Loreto etwas gewußt haben. Das Kirchlein ist für sie lediglich ein Wallfahrtsort, eine Gnadenstätte, an der durch Marias Fürbitte eine Fülle von Wundern geschahen, also genau dasselbe, nichts mehr und nichts weniger als zahlreiche andere Wallfahrtsorte. Was sie aber in ihren Schreiben zum Ausdruck bringen, ist lediglich das Echo der an sie von Loreto aus gerichteten Suppliken. Daraus folgt, daß man auch hier in den maßgebenden Kreisen bis zum letzten Viertel des 15. Jahrhunderts in dem Kirchlein nichts anderes gesehen hat. Das Urteil über Teramanus ist damit für den nüchternen, unbefangenen Forscher doch wohl gesprochen.

Ist es überhaupt nicht äußerst auffällig und unerklärlich, daß uns bis zu Teramanus niemals die geringste Andeutung von einer wunderbaren Übertragung des Nazarethhauses nach Loreto begegnet, ganz besonders nicht in der Zeit, in der dieses so überaus aufsehenerregende Wunder stattgefunden haben soll? Fehlt es etwa aus dieser Zeit an italienischen Annalen, Chroniken, Biographien und sonstigen Urkunden? War Recanati, auf dessen Flur sich das beispiellos große Wunder ereignete, ein von aller Welt abgeschiedener Ort, von dem aus keinerlei Kunde in die Außenwelt kommen konnte? Und war das Zeitalter eines Dante, in dessen Tagen es stattgefunden haben soll, eine so kultur- und religionslose Zeit, daß sie für ein Ereignis von der Art der Übertragung des heiligen Hauses keinerlei Sinn und Empfindung hatte?

„Ein Wunder ohnegleichen im Lauf der Geschichte. Das heilige Haus von Nazareth, in welchem mit der Menschwerdung des ewigen Wortes die Erlösung der Welt grundgelegt wurde, wo Gottes Sohn durch viele Jahre seines Erdenwandels aus- und eingegangen war, erscheint auf Flügeln der Gotteskraft im Abendlande. Die Kunde von diesem Ereignis, dessen ganze Bedeutung zu Loreto irgendwie offenbart worden sein muß, ist sicherlich einem Lauffeuer gleich in der Umgebung, durch Pilger und Kaufleute in die weitesten Zonen ausgegangen, hier begeisternden Glauben weckend, dort vielleicht Zweifel, alle Welt aber mit Macht ergreifend. Gewiß, so muß es gewesen sein" (I 133).

Wie ging es doch in unsern Tagen mit der Erscheinung in der Grotte zu Lourdes? Oder ist unsere Zeit religiöser als die schlichtgläubige Zeit des ausgehenden 13. Jahrhunderts? Wie ging es mit dem Bericht über die Wundmale des hl. Franziskus, sobald mit dem Tode des Heiligen dieses Wunder der Welt bekanntgemacht werden durfte? Ja, wie mit der Loretolegende, seit und sobald der Teramanusbericht an der Wand der Santa Casa angeheftet wurde? „Er erzählt schlicht und unbeholfen von einem Wunderereignis alter Zeit, von der Kirchenübertragung aus Nazareth in den Tagen der Vorväter. Aber kaum hören

wir, daß die Legende auf dem vergilbten Zettel in der Basilika zu lesen ist, sehen wir sie auch schon in die lingua volgare übersetzt, in Verse gebracht, nach Bayern und Tyrol verbreitet. Der monachus Radiolanensis berichtet von ihr in der Mediceer Handschrift, Fra Suriano, der genaue Kenner von Nazareth, bestreitet 1484 ihre Richtigkeit, bezeichnet Bauten von der Art der Santa Casa als fremd für Nazareth, bezeichnet die angebliche Übertragung als non consonante a sano intellecto, 1486 erwähnt das Ereignis der Ptolomäusdruck. Bald wissen um das angebliche Wunder verschiedene deutsche, ein polnischer und ein französischer Pilgerbericht. Die Bulle Julius' II. von 1507 spricht es — wenn auch noch mit Zurückhaltung — aus, der Pinsel des Malers, Meißel und Grabstichel beginnen es wetteifernd zu feiern" (I 134).

Alles das im Verlauf von wenigen Jahrzehnten. Und nun das Gegenstück zur Zeit der Übertragung, ja im ganzen 14. und im größten Teil des 15. Jahrhunderts? Tiefes Schweigen, Totenstille. Kein Papst, kein Bischof spricht von dem gewaltigen Ereignis; in keiner Chronik, in keinem Dokument findet sich über dasselbe auch nur ein Wort, nicht einmal in den Urkunden, die aus Recanati vorliegen. Das ist kein Schweigen von rein negativer Bedeutung, ein solches allgemeines Schweigen bedeutet für die unbefangene Forschung kritisch die Vernichtung des Teramanusberichtes.

Man hat von jeher gern auf die Fundamentlosigkeit des Marienkirchleins als Beweis für seine wunderbare Übertragung von Nazareth hingewiesen. In der Tat ist sie auf die Entstehung der Legende zweifellos von Einfluß gewesen. Allein einen Beweis für die Wirklichkeit des Wunders und die Echtheit der Santa Casa bildet sie nicht. Oder bedurfte bei festgestampftem Boden ein kleines, nur etwa 10 1/2 m langes, 5 1/4 m breites, 5 1/2 m hohes Häuschen mit 58 cm starken Mauern, einer einzigen Tür und einem einzigen kleinen Fenster überhaupt ein Fundament? [1]

Weiterhin hat man zum Beweis der Echtheit des heiligen Hauses darauf hingewiesen, daß das Material (Steine und Mörtel), aus dem es bestehe, durchaus verschieden sei von dem zu Loreto gebräuchlichen, dagegen völlig übereinstimme mit demjenigen, das sich zu Nazareth finde. Indessen hat demgegenüber die neueste Forschung festgestellt, daß es sich bei demselben keineswegs um etwas Landfremdes handle, daß insbesondere die Steine, aus dem die Mauern bis zu einer Höhe von 3,60 m bestehen, ohne Frage den Brüchen des nahegelegenen Monte Conero entstammen (II 121 f.).

---

[1] Es mögen etwa 30 Jahre her sein, daß Schreiber dieser Zeilen auf einer Insel der Nordsee war. Es wurde dort gerade ein Wohnhaus von mäßigen Verhältnissen gebaut, ohne Fundamente unmittelbar auf den Sand. Als er seiner Verwunderung darüber Ausdruck verlieh, wurde ihm bedeutet, daß es für ein Haus wie das betreffende eines Fundamentes keineswegs bedürfe, da es auch ohne ein solches genügend sicher sei.

Die Santa Casa ist heute nicht mehr in dem Zustande, den sie noch zu Beginn des 16. Jahrhunderts zeigte. Bei Gelegenheit ihrer Ummantelung im zweiten Viertel desselben hat sie eine gründliche Umgestaltung erlitten, die nicht gerade von einer damaligen besonders hohen Wertung des Heiligtums zeugt. Das einzige Fenster in der Westwand wurde vergrößert, der einzige Eingang in der Mitte der Nordwand vermauert und anstatt seiner drei neue Türen angelegt, n der Ostwand der sog. heilige Kamin, eine rauchfanglose Nische, angebracht, die getäfelte, mit goldenen Sternen bemalte Balkendecke entfernt, das Dach beseitigt und die Mauer der Nord- und Ostseite um etwa 1½ m abgebrochen: eine rücksichtslose Behandlung des Kirchleins, die in schroffem Gegensatz zum Verhalten im späteren 16. Jahrhundert steht, als nämlich die Legende von der Übertragung sich zur feststehenden Tatsache verdichtet hatte [1].

Wir müssen indessen, um ein allseitiges Urteil in der Loretofrage zu gewinnen, die Santa Casa und ihre Übertragung nach Loreto auch noch von seiten Nazareths betrachten. Es sind vier Fragen, die sich dabei erheben und eine Antwort erheischen. Erstens, gab es zu Nazareth vor der angeblichen Übertragung des heiligen Hauses eine Stätte, die als Haus der Verkündigung galt, und worin bestand diese nach damaliger Anschauung? Zweitens, fand sich damals zu Nazareth auch ein Haus Marias von der Art der Santa Casa? Drittens, läßt dieses im Fall der Bejahung der zweiten Frage sich der zu Nazareth damals vorhandenen Stätte der Verkündigung als Teilglied einreihen? Viertens, wie verhalten sich die Pilgerberichte des 14. und 15. Jahrhunderts zum Bericht des Teramanus? Es sind vier Fragen, die für die Echtheit der Santa Casa und für die Tatsache, ja selbst die Möglichkeit ihrer Übertragung ersichtlich von einschneidender, ja entscheidender Bedeutung sind. Der zweite Band der Studie Hüffers gibt uns eine erschöpfende Antwort auf sie.

Als Stätte der Verkündigung gilt heute zu Nazareth eine in der dortigen Franziskanerkirche befindliche, mit zwei apsidenartigen Ausbuchtungen versehene, unregelmäßig gestaltete Felsengrotte von 7 m größter Tiefe, 6 m größter Breite und etwa 3 m lichter Höhe. Vor der Grotte liegt ein Vorraum, die sog. Engelkapelle, in die man heute auf einer breiten,

---

[1] Lehrreiche Beispiele für diese übertriebene Hochschätzung, die im schroffsten Gegensatz zu der Behandlung steht, welche das Kirchlein sich gelegentlich seiner Ummantelung gefallen lassen mußte, bei Martorelli, Teatro istorico della Santa Casa I (Rom 1732) 365 411 450 460. Ursprünglich war das Kirchlein ein schlichter, rechteckiger, mit Holzdecke und Satteldach versehener Bau. Ob wohl ein solcher der Baugepflogenheit zu Nazareth entsprach? Suriano verneint das schon zu Ende des 15. Jahrhunderts schlechtweg.

in der Mitte der Südwand angelegten Treppe hinabsteigt, während noch im 17. Jahrhundert eine schmale, mehr nach Westen zu befindliche Treppe in sie hinabführte. Die über der Grotte sich erhebende, von Süden nach Norden gerichtete Franziskanerkirche wurde im 18. Jahrhundert erbaut. Sie ist dreischiffig; die Grotte befindet sich in ihrem nördlichen Teil.

Eine Kirche bestand an dieser Stelle nach Ausweis frühmittelalterlicher Pilgerberichte schon im 7. Jahrhundert. Wie sich aus Funden, welche die Franziskaner Vlamink und Viaud 1895 und 1909 bei ihren Grabungen in der heutigen Franziskanerkirche machten, mit Sicherheit ergibt, muß dieselbe spätestens im 5. Jahrhundert erbaut worden sein. Außer dieser Verkündigungskirche gab es im 7. Jahrhundert nach dem Zeugnis Arkulfs (um 675) zu Nazareth noch eine zweite Basilika; sie hatte gleich jener ansehnliche Abmessungen, erhob sich an der Stelle, wo das Haus des hl. Joseph gestanden haben sollte, und enthielt einen unterirdischen Brunnen.

Von einer Grotte in der Verkündigungskirche reden die ältesten Pilgerberichte nicht. Im 12. Jahrhundert wird sie jedoch übereinstimmend von dem Russen Daniel (um 1108), dem Frater Belardus von Ascoli (um 1120), dem Mönch Dietrich (um 1112) und dem griechischen Mönch Phokas (um 1185) erwähnt als traditionelle Stätte der Verkündigung bezeichnet und näher beschrieben. Die altchristliche Basilika war damals nicht mehr vorhanden. Sie muß zu Grunde gegangen sein, nachdem die Mohammedaner sich des Heiligen Landes bemächtigt hatten. Im 12. Jahrhundert stand über der Grotte eine mächtige Kreuzfahrerkirche, deren Fußboden nach den jüngsten Ausgrabungen etwa 1,80 m über dem Boden des Grottenvorraumes lag.

Die Beschreibung, welche die vorhin genannten Pilger von der Grotte geben, entspricht in allem Wesentlichen dem heutigen Bestand, nur fehlte der große Eingang, der heute die Grotte mit dem Vorraum verbindet. An seiner Stelle befand sich früher anscheinend ein großes vergittertes Fenster, das einzige, durch das die Grotte ihr Licht erhielt. Man betrat diese damals durch eine schmale, links von dem Fenster angebrachte Tür, die nach Anlegung des heutigen Einganges geschlossen wurde. In den sehr zahlreichen Pilgerberichten des späteren Mittelalters ist immer wieder von der Grotte als der Stätte der Verkündigung und als dem Marienhaus die Rede. An der Zuverlässigkeit der Überlieferung, nach der die Grotte diesen Charakter hat, zu zweifeln, liegt kein Grund vor. Für die Loretofrage ist es jedoch von keinem Belang, ob sie wirklich das ist, was man seit wenigstens dem 12. Jahrhundert auf Grund jener alten Überlieferung in ihr gesehen hat. Für diese kommt es nur darauf an, wo man zu Nazareth vor 1294, d. i. vor dem Zeitpunkt der angeblichen Übertragung der Santa Casa, die Stätte der Verkündigung suchte und was man dort damals als den Ort der Menschwerdung des Erlösers ansah.

Die vorhin erwähnte zweite Kirche zu Nazareth hat nie als das Marienhaus, in dem der Engel der allerseligsten Jungfrau die Botschaft brachte, gegolten. Im

12. Jahrhundert sah Phokas an ihrer Stelle eine Kirche, die dem heiligen Erzengel Gabriel geweiht war, weil dieser nach einer späteren Legende Maria zuerst an dem unter jener Kirche befindlichen Brunnen erschienen sein sollte. Das Josephshaus, an dessen Stelle nach Arkulf die Kirche stand, war schon im 7. Jahrhundert nicht mehr vorhanden. Denn Arkulf sagt bei Adamnan ausdrücklich: Ubi quondam fuerat domus aedificata, in qua noster nutritus est salvator.

Wir kommen zur zweiten Frage: Gab es vor der angeblichen Übertragung der Santa Casa, d. i. vor 1291 bzw. 1294, den Jahren, in denen diese nach Tersat bzw. Loreto versetzt worden sein soll, zu Nazareth in Verbindung mit der Verkündigungsgrotte auch noch ein Haus der allerseligsten Jungfrau? Daß ursprünglich zur Grotte ein solches gehörte, steht außer Zweifel und braucht kaum gesagt zu werden. Die Frage ist nur, ob dieses Haus auch noch 1291 bzw. 1294 vorhanden war. Denn es liegt auf der Hand, daß es nur in diesem Falle ins Abendland gebracht werden konnte: Prius esse quam transferri.

Die Antwort auf die Frage geben die Pilgerberichte aus der Zeit vor dem letzten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts. Schon Arkulf hat kein Marienhaus mehr gesehen. Die Verkündigungskirche in Nazareth, von der er berichtet, war vielmehr, wie er sagt, an der Stelle errichtet, wo einst das Haus erbaut gewesen war (ubi domus fuerat constructa), in dem Gabriel Maria die frohe Botschaft brachte. Ebensowenig kennen Daniel, Belardus, Dietrich und Phokas im 12. Jahrhundert außer der Grotte noch ein Marienhaus. Die Höhle ist ihnen das *alleinige* Heiligtum, dem sie daher eine eingehende Beschreibung widmen. Keiner erwähnt einen vor dieser Höhle stehenden, zu ihr gehörigen Hausteil, keiner ein Haus von der Art der Santa Casa zu Loreto. Übersehen hätten sie einen Bau von 10½ m Länge, 5½ m Breite, der mindestens 4 m, mit Dach und Giebel aber mindestens 5½ m aus dem Boden der Basilika aufragte, ein nachlässig in Stein und Ziegel aufgeführtes, zum Reichtum der Umgebung in schroffstem Widerstreit stehendes Gebäude, einen aus dem Seitenschiff wenigstens 5 m ins Mittelschiff vortretenden, geradezu aufdringlichen Fremdkörper unmöglich können. Haben sie aber, wenn sie einen solchen Bau vor der Grotte sich emporrecken sahen, nicht fragen müssen, was es denn eigentlich mit ihm für eine Bewandtnis habe? Und mußten sie nicht notwendig auch von diesem Heiligtum reden, wenn sie vernahmen, daß dieser Bau, obwohl an Ort und Stelle so störend wie nur möglich, dort belassen worden sei, weil er einen Bestandteil des Hauses der Verkündigung bilde? Doch nein, so eingehend sie die Grotte in allen ihren Teilen beschreiben, von der Santa Casa, die vor ihr gelegen haben soll, sagen sie nicht ein einziges Wort. Dem Phokas wird die Grotte, die mit ihrem Scheitel etwa 1,40 m aus dem Boden der Kreuzfahrerkirche emporragte, nach Eintritt in die Basilika „oberirdisch sichtbar". Außen an ihrer Südwand erblickte er ein Marmorrelief, das die Szene der Verkündigung darstellte. Und das zum wenigsten 5½ m hohe Haus Marias vor der Grotte sollte seinen Blicken entgangen sein?

Kein Zweifel also, im 12. Jahrhundert gab es in der Kreuzfahrerkirche außer der Grotte der Verkündigung kein Marienhaus von der Art der Santa Casa zu Loreto. Die übereinstimmenden, von einander durchaus unabhängigen Pilgerberichte aus der Frühe wie dem Ende des Jahrhunderts schließen das Dasein eines solchen gebieterisch aus. Ja es konnte nicht einmal mehr ein solches vorhanden sein.

Oder ist es auch nur im geringsten glaublich, daß die Anhänger des Islam bei der so gründlichen Zerstörung der altchristlichen Basilika des 5. Jahrhunderts, der Vorgängerin der Kreuzfahrerbasilika, die Santa Casa verschonten, daß sie diese inmitten der Ruinen heil und unversehrt stehen ließen, obwohl sie ihnen doch vor allem ein Greuel und Ärgernis sein mußte, mehr noch als die Basilika, die ihr zu Ehren über ihr errichtet worden war? Die Grotte zu zerstören, ging freilich nicht an; mit der Kirche auch das Haus dem Boden gleichzumachen, bot dagegen nicht die geringste Schwierigkeit.

Mehr noch, im vorletzten Viertel des 13. Jahrhunderts wurde auch die Kreuzfahrerkirche durch die Mohammedaner vernichtet. Sie taten ihr Werk so gründlich, daß 1288, also mehrere Jahre vor der angeblichen Übertragung der Santa Casa, der Dominikaner Ricold klagt: „Wir haben die große Kirche fast ganz zerstört gefunden. Nichts war dort von den früheren Baulichkeiten als allein die Zelle, in welcher Unsere Frau die Botschaft erhielt. Die hat Gott der Herr zur Erinnerung an seine für uns angenommene Niedrigkeit und Armut übriggehalten.“ Die Zelle, von der er spricht, kann aber nur die Grotte gewesen sein. Denn wenn die Feinde des christlichen Glaubens die mächtige Kreuzfahrerkirche damals in Ruinen legten, haben sie sicher nicht die etwa in ihr stehende Santa Casa, ihr Heiligtum, geschont.

Die dritte Frage: Kann die Santa Casa einen Bestandteil des Nazarethheiligtums gebildet haben und sind ihre Abmessungen und ihr Grundriß so beschaffen, daß sie sich der Nazarethgrotte mit ihrem Vorraum ein= oder doch angliedern ließe, ist durch die verneinende Beantwortung der zweiten Frage bereits erledigt, weil gegenstandslos geworden.

Gab es schon im 12. Jahrhundert zu Nazareth in Verbindung mit der Grotte kein Haus von der Art und Beschaffenheit der Santa Casa, dann kann diese erst recht zu Ende des 13. Jahrhunderts keinen Bestandteil des Nazarethheiligtums gebildet haben, selbst wenn — was indessen nach den diesbezüglichen eingehenden Untersuchungen Hüffers (II 117 f.), auf die zu verweisen wir uns begnügen müssen, nicht der Fall ist — der Ortsbefund einer Angliederung der Santa Casa an die Grotte in keiner Weise im Wege stände. Irgend etwas, was als Fundamente der Santa Casa hätte gedeutet werden müssen oder auch nur hätte gedeutet werden können, ist denn auch bei den jüngsten gründlichen Grabungen Vlamincks nnd Viauds nirgends zu Tage getreten, obwohl doch der Spaten da, wo die Schmalseiten der Santa Casa gestanden haben müßten, bis zum Mosaik=

fußboden der altchristlichen Basilika und bis zu einer in den ehemaligen Vorraum der Grotte führenden uralten Treppenanlage vordrang. Oder sollten die Fundamente nach 1296 entfernt worden sein? Was hätte aber dazu den Anlaß geben können?

Wir kommen zur letzten Frage: Wie verhalten sich die Pilgerberichte des 14. und 15. Jahrhunderts zu den Angaben des Teramanusberichtes?

Wissen sie etwas von der Übertragung oder dem wunderbaren Verschwinden eines zur Grotte gehörenden Hauses, von den Fundamenten dieses Hauses, die doch nach Teramanus zu Nazareth geblieben sein sollen, von einer in eine Wand nahe bei diesen Fundamenten eingehauenen, von den Abgesandten von Recanati 1296 angeblich gesehenen und gelesenen Inschrift[1], die über das wunderbare Verschwinden des Hauses Aufschluß gab? Alles Dinge, die den Pilgern des 14. und 15. Jahrhunderts unmöglich unbekannt bleiben konnten und von ihnen, weil so überaus merkwürdig, sicher auch berichtet worden wären. Die Antwort lautet durchaus verneinend. Alle wissen gleich den Pilgern des 12. Jahrhunderts nur von einer Grotte als Stätte der Verkündigung zu erzählen, nichts, rein gar nichts dagegen von dem wunderbaren Verschwinden eines zu ihr gehörenden Hauses, von etwaigen in Nazareth zurückgebliebenen Fundamenten desselben und von der, weil in Stein ausgehauenen, doch allen in die Augen fallenden Inschrift. So aber verhält es sich nicht bloß in den späteren Pilgerberichten, sondern selbst bei den Pilgern, die in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, also bald nach 1296, d. i. zu einer Zeit, da das Verschwinden des Hauses zu Nazareth noch frisch in aller Gedächtnis sein mußte, Nazareth besuchten, bei Marino Sanuto d. Ä., Ludolf von Sudheim, Wilhelm von Boldenseele und Niccolò da Poggibonsi. Was ist dieses Schweigen aber anders als die entschiedenste Verurteilung des Teramanusberichtes?

So bestätigt denn, was wir von Nazareth durch die schriftlichen und monumentalen Quellen erfahren, das Ergebnis der Prüfung der loretanischen Quellen aus der Vorzeit des Teramanusberichtes; beweist, daß die von diesem erzählte Übertragung der Santa Casa lediglich eine anmutige fromme Legende, nicht Wirklichkeit ist.

Man mag das Ergebnis aufrichtig bedauern — und wer wird es nicht tun? —, mag es schmerzlich empfinden, daß bei ruhiger, sachlicher Forschung der Schimmer verbleicht, der seit Ende des 15. Jahrhunderts die Santa Casa umkleidet. Allein es gilt doch auch hier: „Die Wahrheit über alles, die Wahrheit wird euch frei machen." Übrigens bleibt auch nach dem Fall der Legende Loreto weiter durchaus das, was bis zum Ende des 15. Jahrhunderts seinen großen Vorzug, seine hehre Auszeichnung bildete, ein Weltwallfahrtsort, wo auf Marias mächtige Fürsprache viele und große Gebetserhörungen und Zeichen geschahen und geschehen.

[1] Et in uno pariete prope ibi (nämlich bei den Fundamenten) est scriptum et sculptum in uno muro, quomodo ista ecclesia ibi fuit et recessit.

Das aber, scheint es, ist die Hauptsache. Oder ist es zu einem Gnadenort Mariens notwendig, daß dort ihr heiliges Haus sei? Werden nicht auch Kevelaer, Luxemburg, Altötting, Lourdes, die Virgen del Pilar zu Saragossa, die Nuestra Señora de Guadalupe jährlich von Hunderttausenden frommer Pilger voll Vertrauen auf Maria andächtig, oft von weither besucht? Auch Loreto wird sein und bleiben, was es seit Jahrhunderten war. Es bedarf dazu keineswegs des erborgten Geschmeides einer nicht zutreffenden Legende[1].

Man hat in den letzten Dezennien eine Flut größerer und kleinerer Schriften zur Verteidigung des Teramanusberichtes verfaßt, aus voller Überzeugung für die Wahrheit desselben, in reinster und edelster Absicht. Werden sie die letzten sein? Ob man aber nicht ungleich besser daran täte, Zeit, Mühe, Papier und Kosten auf die Verteidigung von Wahrheiten zu verwenden, die von ganz anderer, ungleich tiefer in das Glaubensleben einschneidender Bedeutung sind als die von Teramanus berichtete legendenhafte Übertragung der Santa Casa? Wofür wir heute einzutreten haben, ist nicht die eine oder andere Reliquie, die dogmatisch von keiner Bedeutung ist. Heute gilt es, mit allen verfügbaren Kräften gegenüber dem modernen Unglauben, der immer kühner sein Haupt erhebt, für die Grundlagen unseres heiligen Glaubens einzutreten. Seine Feinde greifen Loreto nicht mehr direkt an wie ehedem. Ihr Ziel ist heute vielmehr, den Glauben überhaupt zu vernichten. Was sie zu diesem Zweck sagen und schreiben, trifft ganz von selbst mittelbar auch Loreto, und zwar nicht bloß als Stätte der Verkündigung und Menschwerdung, sondern mehr noch auch als Gnadenstätte. Sollte es sich nicht empfehlen, das ernsthaftest ins Auge zu fassen, das ernsthaftest zu bedenken?

---

[1] Auf die lehrreiche Frage, wie die Legende sich gebildet haben mag, wie sie in die päpstlichen Bullen Aufnahme fand und welche Bedeutung das hat, hofft der Verfasser bei einer andern Gelegenheit näher einzugehen.

Joseph Braun S. J.

Vom Geiste der französischen Jugend.

In der Gemäldeausstellung des Louvre von 1911 fesselte ein Bild packender Wirklichkeit auch flüchtige Besucher. Christus trug darauf sein schweres Kreuz. Seinem Leidensweg entlang knieten in dichter Reihe Männer und Frauen. Aber die Kinder rottete hinter ihnen ein Schullehrer zusammen und hetzte sie an, mit Steinen nach dem Erlöser zu werfen. So stellte J. Béraud den Geist und Einfluß der religionslosen staatlichen Volksschule auf die französische Jugend vor Augen.

Kaum ein Jahr später verkündete die Presse, in den höheren Schulen wehe ein neuer Geist, in der gebildeten Jugend reife ein anderes Geschlecht heran. Religion und Patriotismus horchten auf. Sollten die Jugendlichen, wie so oft seit dem Zusammenbruch des alten Frankreichs, den Geistern eine neue Richtung geben? Die Frage ist während des Krieges nicht verstummt und nach ihm noch ernster geworden.

„Die Kinder des Sturms" trugen ihre neuen Fahnen nicht nur gegen die äußern Feinde, sondern pflanzten sie auch auf die Trümmer des eigenen Hauses. Überspannte Neuerungssucht und Begeisterung für alte Größe, niedere Leidenschaft und heilige Liebe zu Gott und dem Nächsten drängen im 19. Jahrhundert schon die Jugend mit an die Spitze von Bewegungen, die Frankreich seinen Geschicken entgegentragen. Auch im Mittelalter barg das Quartier latin ein gar unruhiges Völkchen, und die jungen Poeten der Plejade brachten seit ihrem sechzehnten noch zwei weitere Jahrhunderte hindurch Segen und Unheil über die französische Dichtung. Aber die moderne Jugend ruft die Geister auf allen Gebieten.

Am Anfang des 19. Jahrhunderts verhießen die jungen Romantiker eine Wiedergeburt in Poesie und Kunst. Ihre Führer brachen jedoch nicht nur mit wunderlichen Vorschriften einer veralteten Poetik, sondern setzten die Laune der Phantasie an die Stelle von Gesetz und Ordnung.

Derselbe Geist trieb die Jugend zur Politik. Die Seele der Unruhen, die im ersten Drittel des vorigen Jahrhunderts Frankreich erschütterten, war, wie man damals fast mit Ehrfurcht sie nannte, „die Jugend der (höheren) Schulen". Von der Menge umschmeichelt, von den Ministern

hofiert, von Louis-Philippe „die glorreiche Jugend“ geheißen, gebärdete sie sich als öffentliche Gewalt, bis sie sich vor dem energischen Ministerpräsidenten Casimir-Périer in die geheimen Gesellschaften verzog.

Das Konkordat und Chateaubriands Génie du christianisme waren freudig begrüßt worden. Die französische Volksseele war noch katholisch. Aber besonders in der studierenden Jugend setzten die Ideen der Revolution die religiöse und sittliche Zerrüttung fort. Lamennais nannte damals die Staatslyzeen „scheußliche Lasterhöhlen“, und selbst Musset erzählte später, daß die Reden ihrer ekelhaften Gottlosigkeit „die regungslosen Baumgruppen von Versailles vor Entsetzen hätten erbeben lassen“. Ein Zeitgenosse berichtet von der Polytechnischen Schule: „Hier zeigt die Elite der französischen Jugend alle Energie, aber auch alle Sittenlosigkeit, die die Revolutionen begleitet.“ Das christliche Bewußtsein entschwand einem großen Teil. Priesterberufe fehlten. In den vierzehn Jahren nach dem Konkordat wurden insgesamt nicht mehr Priester geweiht als vor der Revolution durchschnittlich in einem Jahre.

Zum Glück für Frankreich erstand neben dieser verlorenen Jugend ein neues Geschlecht, in dem immer wieder eine große christliche Idee kristallisierte und junge edle Seelen zu ungeahnter Wirksamkeit verband. Zuerst war es das Lebensideal, das in der Geschichte des Christentums die studierende Jugend wie kein anderes begeistert und zu Männern nach dem Herzen Gottes gebildet hat: die Marianische Kongregation. P. Delpuits S. J. erweckte sie in Paris zu neuem Leben. „Viele haben in ihren Bemühungen um die französische Jugend mehr Ruhm geerntet, keiner hat ihn mehr verdient“, sagte von ihm schon Lacordaire. Sein Ordensbruder P. Mainage O. Pr., der Leiter der Revue des jeunes, urteilt heute, P. Delpuits' Kongregation sei die feste Grundlage für überaus viele ähnliche Verbände geworden; seine Idee, die lebendigen Kräfte des Katholizismus zu sammeln und dem Priester die wertvollsten Helfer zuzuführen, habe die herrliche Rolle des Laienapostolats in unsere Zeit eingeführt. Graf A. de Mun hat die kleine Gruppe, die anfangs nur sechs Studenten zählte, die Wiege des heutigen religiösen Lebens in Frankreich genannt.

P. Delpuits wollte eine Elite. Seine Kongregation war es, und auch ihre Neugründungen in den Provinzen galten als Brennpunkte katholischen Lebens. Darum war auch ihr Einfluß auf die Mitglieder und nach außen außerordentlich. Die Marianische Kongregation zeigte wieder glänzend, daß sie, in echtem Geist geleitet, die studierende Jugend, die nach Höherem ringt,

begeistert und hoch emporträgt und aus starkem religiösem Innenleben heraus eine reiche, gottgesegnete Tätigkeit nach außen entfaltet. Aber das Schicksal ihrer Mutter, der Gesellschaft Jesu, teilend, mußte sie vor Haß, Verleumdung und Staatsgewalt verschwinden (1826).

Kaum war ihr schönstes, umfassendstes Werk zerschlagen, legte die katholische Jugend zu neuer Tat ihre schwache Hand in die Hand Gottes. Mit Frédéric Ozanam waren es sieben Studenten, die, um sich und andern das praktische Christentum zu erhalten, sich der christlichen Nächstenliebe weihten. In ihrer Umgebung schüttelte man den Kopf über sie. Zwei aber spendeten Mut, zwei, die, selbst noch jung, die Jugend mit einer Beredsamkeit, die in ihnen selber verjüngt erschien, zum Kampfe für die Freiheit der Kirche aufriefen: Montalembert und Lacordaire. Aber hätten sie den Sieben zu sagen gewagt, daß ihre Idee Feuer vom Himmel sei, daß ihr Bund bald ganz Frankreich und dann die Erde umspannen werde? Es war der Vinzenzverein. Als die katholische soziale Bewegung auch in Frankreich einsetzte, ehrte ihr Führer den Gründer der Vinzenzvereine mit den Worten: „Er gab das Signal zur christlichen sozialen Tätigkeit. Ozanams Werk bleibt das Vorbild und gleichsam die erste Werkstätte, aus der alle sozialen Unternehmen ihre Arbeiter holen."

So sprach Graf Albert de Mun. Als kriegsgefangener Kürassieroffizier hatte er 1871 zu Aachen ein blühendes katholisches Vereinsleben kennengelernt und den Entschluß gefaßt, es auch in Frankreich wieder zu erwecken. Denn wenn auch nicht mehr der Buchstabe, wirkte doch noch der Geist des Gesetzes vom 17. Juni 1791:

„Die Vernichtung aller Arten von Genossenschaften unter Bürgern desselben Staates macht eine der Grundlagen der französischen Verfassung aus. Deshalb ist ihre Wiederherstellung, unter welchem Vorwand und in welcher Form es auch sei, verboten."

Selbst gebildete Katholiken hatte die Idee der Gleichmacherei, die keine Unterordnung des einzelnen unter andere dulden wollte, gegen die Berufsgenossenschaften eingenommen. Aber einige Mitglieder des Vinzenzvereins hatten doch schon junge, alleinstehende Arbeiter gesammelt. In ihrem Verein, der unter seinen Händen schnell neue Zweige trieb, fand de Mun das Werkzeug zur Durchsetzung seiner Ideen. Unterstützt von ähnlichen Bestrebungen, eroberte er den Arbeitern das Vereinsrecht zurück. Und noch mehr, er gewann ihnen eifrige Mitkämpfer: die Jugend.

Oft richtete er in der großen Jesuitenanstalt der rue des Postes zu Paris sein beredtes Wort an deren frühere Schüler, die nun Saint-Cyr, die École Polytechnique oder Centrale besuchten, und weitete ihnen Blick und Herz für die großen Aufgaben, die ihrer in der Gesellschaft warteten. Aber sollten ihre Kräfte sich zersplittern? Ließe sich der Schwung ihrer Seelen nicht zu einer großen Tat vereinen? Der Gedanke packte de Mun 1885 beim Eucharistischen Kongreß zu Freiburg in der Schweiz. Im Festzug zog eine Gruppe des schweizerischen katholischen Studentenvereins sein Auge auf sich, und man erzählte ihm, ihrer mutigen und beharrlichen katholischen Aktion verdanke Freiburg die religiöse Freiheit und die Ehre jenes Tages. De Mun hatte gefunden, was er suchte. Und gerade als er voll von seinem Gedanken nach Paris zurückkam, bat ein Halbdutzend Hochschüler, die die Hetze gegen alles Religiöse empörte, den mutigen Kämpfer um Rat und Leitung. Seine Worte wurden ihr Programm.

„Bei eurem Eintritt ins Leben steht ihr betroffen vor der tiefen sozialen Zerrüttung, zu der die Mißachtung des christlichen Gesetzes unser Land geführt hat. Ihr seid entschlossen, eure Kräfte daran zu setzen, durch Studium, durch die Tat, durch persönliche Opfer die Wiederherstellung der christlichen Gesellschaftsordnung anzubahnen. Das ist das Werk der Zukunft, der Zukunft, die heute vom jungen Geschlecht abhängt. Es ist wert, eure Seelen zu begeistern."

Einer der Studenten ergriff einen Blaustift, der auf dem Tisch neben einer Karte Frankreichs lag, teilte diese in sieben Zonen, und mit dem Mut der Jugend, die vor nichts zurückschreckt, verteilte man sie untereinander. Ihre Idee umfaßte ganz Frankreich, ihr Bund sollte die ganze französische Jugend umschließen, national, aber auch echt katholisch, vom Geist der Kirche beherrscht sein. Das drückten sie offen und bündig in seinem Namen aus: l'Association catholique de la jeunesse française.

Sie knüpften freundschaftliche Verbindungen mit den verschiedensten Jugendgruppen an. Der Zusammenhang war anfangs natürlich sehr lose. Aber der Wert eines engeren Zusammenschlusses wurde immer mehr erkannt und auf den Jahresversammlungen ausgesprochen. Erst 1893 jedoch wurden die Satzungen festgelegt. Danach ist die Association catholique de la jeunesse française ein Verband von Vereinigungen, die dasselbe Ziel erstreben, aber innerhalb der gleichen Richtlinien ihrer eigenen Organisation folgen. Die einzelnen Vereine schließen sich zu Diözesangruppen, diese zu Bezirksverbänden zusammen, die ihrerseits vom allgemeinen Ausschuß in Paris abhängen. Die gesamte reife Jugend Frankreichs ist ein-

geladen, dem Verband beizutreten. Höherer Stand oder Besitz begründen in seinen Reihen keine Vorrechte. Hochschüler und Arbeiter, junge Industrielle und die oberen Klassen von Lyzeen und Kollegien, Burschen vom Land und von der Zeche begegnen sich, wenn auch in verschiedenen Gruppen, im selben Geist und Streben.

Ihre Betätigung ist sehr verschieden, beschränkt sich aber aufs religiöse und soziale Gebiet. Parteipolitik ist ausgeschlossen. Die Jüngsten werden der Association catholique de la jeunesse française in Sportvereinen zugeführt. Die Studenten bevorzugen die Tätigkeit in den Arbeitervereinen, zumal seitdem auf den Rat G. Goyaus in ihnen soziale Studienzirkel eingeführt sind, in denen vor allem Führer herangebildet werden. Ein junger Bankier, Obmann einer Gruppe, schreibt mir:

„So ziemlich überall hat man uns gebeten, Studienzirkel zu gründen, in denen unsere Jugend ihre Religionskenntnisse vertiefen und lernen könnte, die Einwürfe der Gegner zu widerlegen und unser Programm zu empfehlen. An Universitäten und Lyzeen richtet man solche Zirkel ein; an den Hochschulen: Polytechnique, Centrale, Normale u. a., stehen sie in voller Blüte."

Das Zusammenarbeiten dieser Studienzirkel ermöglicht die große Anregung der „sozialen Kongresse". Der Pariser Hauptausschuß bestimmt deren Gegenstand. Ausführliche Fragebogen gehen darüber an die Gruppen und werden von den Studienzirkeln nach den Verhältnissen des Dorfes, der Stadt, der Gegend beantwortet. Die von den Tausenden von Fragebogen berichteten Tatsachen werden gesichtet, gewertet und bilden den Einschlag der Referate bei den Kongressen. Der Beschluß derselben geht den umgekehrten Weg vom Hauptausschuß bis zum letzten Mitglied und wird das jeweilige besondere Ziel der gemeinsamen Tätigkeit. Gegenwärtig ist es die Verteilung der Steuergelder an alle Schulen nach der Zahl der Schüler. Das Geld der französischen Katholiken soll nicht wie bisher dazu dienen, nur die öffentlichen religionslosen Schulen zu unterhalten, sondern auch den vielbesuchten konfessionellen Privatschulen zugute kommen.

Um 1912 zählte die Association 2285 Gruppen mit 120 000 Mitgliedern, die bis 1914 auf 150 000 anwuchsen. Wiederholt vermochten sie die öffentliche Meinung für ihre Bemühungen zu gewinnen, so schon 1909 gegen die Nachtarbeit in den Bäckereien. Ihre Zahl ist im Kriege stark gesunken. Sie steigt aber wieder mit dem neu erwachten sozialen Leben und mit ihr die Zuversicht, daß der ideale und doch so praktisch katholische Sinn dieser Jugend, die sich auf die Losung „Frömmigkeit,

Studium, Tat" verpflichtet hat, auch breite Volksschichten durchdringe und hebe. Ihrem Feuer und Drang steht in jeder Gruppe und namentlich in den Ausschüssen die Erfahrung und Kenntnis von Männern zur Seite, die dem edlen Grafen de Mun gefolgt sind. Er hat am Abend seines Lebens sein Werk noch geschaut als Damm und Zuflucht gegen eine Strömung, in der die Jugend am Glauben und jedem idealen Streben Schiffbruch litt. Am 30. April 1912 schrieb er im Gaulois:

„Vor 40 Jahren habe ich einen Teil der Jugend in nächster Nähe kennengelernt, die militärische. Der Schmerz über unsere Niederlagen und die Hoffnung auf eine baldige Wiedererhebung hat uns eng vereint. Später trat eine andere Jugend vor mich, und ich widmete ihr mein Mannesalter; es war die katholische Jugend. Die Kraft des gemeinsamen Glaubens und eine wahre Begeisterung für soziales Wirken schlang ein starkes Band um uns. Ihnen sind andere gefolgt, geleitet von denselben Anschauungen und von dem gleichen Streben, und sie sind mir in meinen alten Tagen treue Gefährten. Aber in diesen langen Jahren türmte sich eine Mauer von Ideen auf zwischen denen, die dachten wie ich, und jener andern Jugend, die von den Lyzeen kommt und die Hochschulen bevölkert und die man heute die intellektuelle Jugend nennt. Uns trennte nicht bloß der Gegensatz unserer religiösen Überzeugung, der Widerstreit der Anschauungen, die Schranke der philosophischen oder literarischen Bildung — wir redeten eine verschiedene Sprache. Der Antimilitarismus, die Mißachtung des Krieges und der nationalen Forderungen und ein rührseliger Allerweltsnationalismus bildete für jene Jugend einen Wortschatz, der uns unverständlich war."

Auf die Katastrophe von 1870 folgte eine kurze Lebenswelle. Alles beschäftigte sich mit dem materiellen Wiederaufbau. Die Intellektuellen schien der Zusammenbruch anfangs kaum zu berühren. Erst in den achtziger Jahren bildete sich die Gedankenwelt der Niederlage: eine Flucht aus der Wirklichkeit in einen kraft- und tatlosen Idealismus, Überdruß am Leben, eine Vergötterung der Wissenschaft und zugleich Verzweiflung an allen Prinzipien der Religion und Wahrheit. Paul Bourget konnte später schreiben, daß aus der ganzen Literatur dieser Periode nur ein Odem strömt, ein tiefer, anhaltender Pessimismus. Ein Großteil der studierenden Jugend sog ihn gierig ein, opferte Taines Determinismus Seele und Freiheit und gefiel sich mit Renan in der Rolle, nur eines zu fürchten, dem Anschein „der Lächerlichkeit zu verfallen, irgend etwas ernst zu nehmen". Einer dieser zwanzigjährigen Pessimisten empfahl ihre Blasiertheit, die sich elegant dünkte, 1892 im Mercure: „Keine Zeit lud mehr dazu ein, die Arme zu kreuzen und zuzuwarten. Wir gehören einer Welt an, die verschwindet, und es ziemt sich, mit ihr zu verschwinden."

Renan hatte schon Paul Déroulède gesagt: „Frankreich liegt im Sterben; junger Mann, störe seinen Todeskampf nicht."

Der erste Hauch neuen Lebens kam um die neunziger Jahre von den Werken de Vogüés, Brunetières, Bourgets. Nachdem Taine, der übrigens schon in seinen Origines de la France contemporaine „eine höhere Welt jenseits oder über aller Erfahrungswissenschaft" anerkannte, Bourgets Disciple gelesen hatte, schrieb er dem Verfasser: „Für mich ergibt sich daraus nur das Eine, daß der Geschmack ein anderer geworden und meine Generation fertig ist."

Er hatte recht. Ein neues Geschlecht stieg auf. Wie die Leser Lamartines verspürte es „den Hauch der Frische und Verjüngung, der wie ein Flügelschlag über die Seele streicht". Um die Jahrhundertwende erschienen seine Führer. Ein starkes religiöses Empfinden blühte in ihnen in reicher Lyrik empor, rief aber auch laut zur Tat. Die Sehnsucht nach Licht und Wahrheit und der Gedanke an Frankreichs einstigen Ruhm lenkte ihre Blicke wieder zur katholischen Kirche. Sie sahen in ihr die Quelle fruchtbarer Tätigkeit und einer unerschöpflichen Lebenskraft, die einst auch ihr Volk stark und groß gemacht hatte. Sie kehrten zu ihr heim. Auf Bourget und Brunetière, Coppée und Huysmans folgten Claudel, Francis Jammes und der frühere Christushasser Retté, und dann in Literatur und Kunst so viele junge, aber schon glänzende Namen, daß die Revue am 15. August 1912 gestand, man könne „die Dichter nicht mehr zählen, die zu den Füßen des Gekreuzigten ihre innere Ruhe und Inspiration suchen". Der junge A. Lafon, dessen Élève Gilles die Akademie 1912 den damals zum erstenmal ausgesetzten großen Literaturpreis zuerkannte, „umfaßte den Katholizismus mit der ganzen Kraft seines Verstandes und Herzens". Vallery-Radot und Mauriac, deren Bedeutung und Einfluß auf die französische Dichtung selbst schon das Ausland anerkannt, gründeten mit Lafon die Monatsschrift Les Cahiers und schrieben in ihr Programm:

„Für uns ist Christus nicht ein unnahbares Ideal, sondern eine lebendige Persönlichkeit, herabgestiegen in unser Fleisch und allen sich mitteilend in seiner Eucharistie. Für uns ist die Kirche seine unfehlbare Braut. Für uns sind Meßopfer, Sakramente, Gemeinschaft der Heiligen geistige Wirklichkeiten, in denen sich alle unsere Kräfte erneuern und steigern. Das ist der Geist, der unsere Cahiers beleben wird. ... Die katholische Anschauung ist die großartigste und die einfachste. Für sie ist das Kunstwerk nur ein Widerschein der Schöpfung. Wie Gott gesprochen hat: ‚Schaffen wir den Menschen nach unserem Bild', betet unser Herz: ‚Stellen wir den Menschen und die Welt nach dem Bilde Gottes dar.' Das ist die ganze Ästhetik."

Charles Péguy hatte in der Dreyfus-Affäre seine Studien an der Normale aufgegeben und die Zeitschrift Les Cahiers de la Quinzaine gegründet, in der er mit ehrlicher Überzeugung für den Verurteilten und den Sozialismus eintrat. Aber bitter enttäuscht durch die Selbstsucht der Führer und ihre Wühlarbeit gegen Armee und Kirche, in denen er die Hauptstützen Frankreichs sah, wurde er der Sänger Jeanne d'Arcs und der Hoffnung. An die Hoffnung und das Vertrauen auf das gute Herz Gottes klammerte er sich selber, da er nach Jahren der Gottentfremdung gläubig bis an die Schwelle der Kirche zurückkehrte, aber von ihren Sakramenten sich ausschloß. Er vermochte es nicht über sich, seine Kinder gegen den Widerstand seiner ungetauften Frau taufen zu lassen. Aber einen guten Teil ungläubiger Jugendlicher, die manchen schiefen Ausdrücken und auch Plattheiten gegenüber nicht empfindlich waren, hat die eindringliche, oft ergreifend schöne Sprache seiner religiösen Lyrik wieder zum vollen katholischen Leben geführt. H. Massis[1] feiert Péguy noch mehr als den Apostel der Hoffnung auf Frankreichs Wiedererhebung. Er wurde nicht müde, sie der Jugend zu verkünden und in ihr vorzubereiten.

Als Vertreter und Vorbild dieser doppelten innern Erneuerung erscheint bei Massis Ernest Psichari, der Enkel Renans. Aufgewachsen im seichten Rationalismus und Dilettantismus seines Großvaters und seiner Umgebung, ergriff er nach seinem energischen Ausdruck gegen ihn „die Partei seiner Väter", verließ glänzende Studien und seine Doktorarbeit und ging zur Kolonialarmee nach Afrika. „Ich führe ihn in die Wüste und werde zu seinem Herzen reden" (Os. 2, 14). Dies Wort des Herrn erfüllte sich

[1] Henri Massis, Le Sacrifice 1914—1916, Paris 1917, Plon-Nourrit. *Fr.* 5.— Der erste kräftige Aufriß zeigt Péguys Anteil an der Wiedergeburt der heutigen französischen Jungmannschaft. Sein Tod an der Marne (1914) hat ihn ihr noch verklärt. Dann folgt das Lebensbild Ernest Psicharis im Lichte seiner Briefe und des Romans Voyage du Centurion, in dem er sich selbst schildert. Die Züge seines Charakters und die Führungen der Gnade an der Universität und in der Sahara, auf dem Weg zum Kloster und bei seinem Tod an der Batterie (1914) zeichnen eine Gestalt, so hochgesinnt und Gott zugewandt, daß die französische Jugendseele bewundernd zu ihr aufschauen muß. Wo Massis selbst zu Wort kommt, namentlich im Schlußteil, seinen Kriegserinnerungen, dürfte man sich wiederholt fragen, wie er wohl einen der letzten Züge im Leben Péguys gewertet hätte, falls er ihm bekannt geworden wäre. Péguy und sein später auch gefallener deutscher Übersetzer Stadler lagen sich eine Zeit lang in den Schützengräben gegenüber. Wie aus dem Nachlaß des letzteren hervorgeht, haben sie sich erkannt und ihre Gedanken ausgetauscht. Ein Zettel Péguys, der nicht verstanden hatte, was Stadler meinte, beginnt: Mon ami, je ne vous comprends pas, mais je vous aime.

auch an ihm. Diese Jahre der Einsamkeit führten ihn zum Glauben. Und er wollte sich Gott weihen und als Ordenspriester das Ärgernis des Verfassers des „Lebens Jesu“ sühnen. Der Krieg zerstörte auch diese Blüte.

Mitten in dieser Entwicklung der französischen Jugendseele erschien glänzend und verschwand bald wie ein Meteor der Sillon. Es war kein Verein. Wenn um 1900 Marc Sanguier soziale Studentenzirkel unter dem Namen zusammenfaßte, sollten sie nur einen Freundeskreis bilden, ohne Satzung und Oberhaupt, aber auch ohne Beschränkung seiner Ausdehnung. Nur Seelenverwandtschaft und das gleiche Hochgefühl gruppierten bald eine zahlreiche Jugend, die Ernst machen wollte mit dem offenen Bekenntnis und der Übung ihrer katholischen Religion und sich begeisterte für die soziale Tat, Volk und Staat mit ihrer Freundschaftsidee zu durchdringen und umzugestalten. Dabei merkten sie in ihrem Überschwang nicht, wie sie die erste Triebkraft und das höchste Gesetz in der Gleichstellung und im Kameradschaftsbewußtsein fanden und jede äußere Autorität als unnütz beiseite schoben; wie sie, anstatt die Demokratie zu christianisieren, das Christentum demokratisierten; wie sie auch in ihren schriftlichen Ergüssen unter die trefflichsten Gedanken immer wieder die befremdlichsten Sätze mengten. Darum bedauerte es Pius X. so sehr, „in hochgesinnten und von der edelsten Begeisterung fürs Gute getragenen Seelen“ Irrtümern zu begegnen, die er verurteilen mußte (1910).

Selbstvertrauen kennzeichnet dieses neue Geschlecht. In einem Teil hat es sich überspannt und verirrt. In vielen Jugendlichen wurde es zur frohen Sicherheit und zum Geist fruchtbaren Handelns, weil es sich mit der Autorität der Kirche verband. Sie sind freudig katholisch, und man müßte sagen altkatholisch, wenn das Wort nicht mißbraucht wäre. Es ist Unkenntnis oder Absicht, wenn diese Bewegung auf deutscher protestantischer Seite mit Neukatholizismus bezeichnet wird. Auch ihren akatholischen Beobachtern ist der Zug zur Kirche aufgefallen. Die wertvollste Umfrage bei der französischen studierenden Jugend kurz vor dem Weltkriege — Les jeunes gens d'aujourd'hui par Agathon (Deckname für A. de Tarde und H. Massis) — hob ihn besonders hervor. Agathon hatte gut gesehen. Zuerst stellte er die wiedererwachte Lust zum Handeln und das Anwachsen der patriotischen und kriegerischen Stimmung fest. Der Kanonendonner von Lüttich, der mich August 1914 in Belgien bei der Lektüre dieses Buches unterbrach, brachte die Bestätigung, wie niemand sie ahnte. Die Zeugnisse für das Wiederaufblühen des Katholizismus waren aber nicht

weniger entschieden als die für den Patriotismus. Ein zwanzigjähriger Student von der Sorbonne schrieb:

„Nicht der Fußball macht uns zu Patrioten; unser Kreis spielt nicht Fußball. Unsere Verachtung träfe den, der keusch bliebe, um einen Match zu gewinnen. Leute, die sich mit so kleinlichen Gründen begnügten, würden nicht zu uns zählen. Für uns ist das Leben nicht so alltäglich. . . . Der Unglaube unserer Väter und Onkel geniert uns nicht mehr. Wir haben eine Zeit lang das Empfinden haben können, es sei lächerlich für einen Mann, noch religiös zu sein; wir haben wähnen können, die Zeit der Religion sei vorbei, man müsse sie dem ungebildeten Volk überlassen. Heute wissen wir, daß die alten, unveränderlichen Dogmen Farben zieren, frisch wie die Frühlingsblumen, und wir lieben sie noch mehr, weil sie die zur Bewunderung gezwungen haben, die sich ihrer schämten."

„Unser stilles, tiefes Streben", antwortete ein anderer Vertreter einer Studentengruppe, „ist es, uns jede Minute mehr zu verbinden mit ‚Gott, der unsere Jugend erfreut', nicht um im Trost zu leben, sondern um ihm sicherer zu dienen. Das ist der Grund unserer häufigen Kommunionen. Die beste Nahrung findet unser Eifer im bestimmten, klaren Dogma, wie der hl. Thomas es auseinandersetzt. . . . Außerdem finden wir in der Kirche, unserer Mutter, jeden Trost, volle Herzensfreude, und wir fügen uns ganz in ihre Organisation ein. Weit entfernt, darin einen Zwang zu sehen, finden wir darin unsere größte Befriedigung."

Dasselbe Bekenntnis, nur noch energischer, kam von der Pflanzstätte künftiger Mittelschullehrer, der École Normale:

„Weit entfernt, das Dogma in der Religion für etwas recht Nebensächliches, eine Art Algebra ohne Bedeutung zu halten, sehen wir in ihm eine lebendige Wirklichkeit, die uns unser Verhalten eingibt und es leitet. Wir gehören nicht zu denen, die erklären: non serviam. Wir finden das volle Christentum nur im Katholizismus."

Etliche Jahre zuvor gab es unter den Studierenden dieser Hochschule nur drei oder vier praktizierende Katholiken, jetzt bildeten sie fast ein Drittel, die Gruppe tala — so genannt, weil sie von*t à la* Messe. In dem Bild, das selbst die Guerre sociale (8. Febr. 1913) von ihnen entwarf, heißt es:

„Sie gehen jeden Sonntag, einige selbst täglich zur Messe. Alle sind Mitglieder des Vinzenzvereins. . . . Sie versammeln sich regelmäßig, halten Vorträge mit anschließender Aussprache, alles recht interessant, denn nebenbei bemerkt sind das keine Schwachköpfe. . . . Ihre Propaganda innerhalb der Schule ist taktvoll und geschickt. . . . Als Rekruten wählen sie möglichst solche, die jung und, was auch interessant ist, gescheit sind."

In der Erzählung seiner Rückkehr zu Gott und der Kirche berichtet H. Ghéon[1] das Wort eines höheren Offiziers: „Nach dem Krieg bleibt

[1] Henri Ghéon, Témoignage d'un converti, Paris 1919. Édition de la Nouvelle Revue Française. *Fr.* 5.25. — Ein Kriegsbuch ohne jede Verunglimpfung

alles beim alten; unsere Burschen sind alle Taugenichtse, von Schullehrern erzogen!" Vielleicht erinnerte sich der Schwarzseher daran, warum Robert Greslou in Bourgets Disciple den Glauben verlor: „Ich wußte, daß die jungen Lehrer, die mit dem Nimbus der École Normale von Paris kamen, insgesamt Skeptiker und Atheisten waren." Ghéon findet das Wort des Offiziers „abscheulich", hält es aber schließlich doch für halb wahr. Darf man aber nicht hoffen, daß, wie seit 1885 die Ideen der ungläubigen Wissenschaft bis in die Volksschule hinabsickerten, so auch der Umschwung, der sich in den höheren Schulen vollzogen hat, bis in die tiefsten Schichten fortwirke? Die geistige Elite ist der Sauerteig der Masse.

So hat eine Gruppe Studierender einen neuen Geist in die große technische Hochschule, die École Centrale, eingeführt. Früher verloren sich in ihr die Katholiken unter der Masse. Heute üben sie ein erfolgreiches Apostolat unter ihren Kameraden aus. An Ostern 1920 gingen sie gemeinsam zur Kommunion. Im Sommer vereinigten sich 210 zu einer Wallfahrt nach Montmartre, wo sie die Nacht vor dem ausgesetzten Allerheiligsten im Gebete zubrachten und am Morgen alle kommunizierten. Mit diesem schönen Bekenntnis waren sie aber nur dem Beispiel der noch angeseheneren École Polytechnique gefolgt, von der gegen 200 Studenten Anfang Juni die Ehrenwacht in der Herz-Jesu-Kirche gehalten hatten. Im Vergleich zu ihren 1000 Mitschülern ist diese Zahl nicht groß, aber ihr geschlossenes Auftreten läßt auf ihren Einfluß und den Geist des Ganzen schließen. Ein Polytechniker schreibt mir:

„Was an meinen Kameraden in der Polytechnique besonders auffällt, das ist die Hochachtung, in der bei ihnen die Religion steht. Die den Glauben bewahrt haben, suchen das nicht zu verbergen und bekennen ihn öffentlich ohne Scheu, die andern halten darauf, offiziellen religiösen Feierlichkeiten beizuwohnen. Ich habe nie ein spöttisches Wort über Geistliche oder Religion gehört. Alle 14 Tage ist in der Kirche St-Etienne-du-Mont eine eigene Messe für die Polytechniker. Sie finden sich sehr zahlreich dabei ein, obschon sie bedeutend früher als die übrigen aufstehen müssen und dabei sehr oft diese auch wecken.

---

des Gegners, vor allem eine merkwürdige Bekehrung. Außer Gott und Ghéon wirkt dabei ein Lebender, der früher protestantische, jetzt ungläubige Dichter A. Gide, „bei dem der immoralisme als eine Entartung des Zuges nach dem Unendlichen erscheint", und ein Toter, ein Gide und dessen Ideen ergebener Marineoffizier, der sich vor dem Kriege bekehrt hat. Ghéon sieht und spricht ihn an der Front dreimal in gewöhnlicher Unterhaltung. Aber die Kunde, daß er gefallen ist, macht auf ihn einen erschütternden Eindruck. Warum? Er entdeckt, daß es ein Heiliger war. Ein Wort von Gide drängt Ghéon zum letzten Schritt zur Kirche.

Aber keiner beklagt sich, was jeden, der sie kennt, höchlich wundert. Es heißt, vor 20 Jahren hätten wenig Polytechniker ihre Ostern gehalten, heute gehen viele zweimal im Monat zur Kommunion. Ein Jesuitenpater organisiert zweimal im Jahre geschlossene Exerzitien und hält allwöchentlich Konferenzen. Die schriftlichen Einladungen dazu werden in der Schule selbst verteilt. Meine Kameraden nehmen sehr zahlreich daran teil. Kundgebungen nach Art des Sillon oder offene Beeinflussung gibt es jetzt freilich nicht. Die herrschende Stimmung verlangt, daß jeder auf die Überzeugung anderer Rücksicht nehme."

Auch diese Stimmung bedeutet der früheren feindseligen Religionslosigkeit gegenüber einen großen und glücklichen Wechsel und genügt, dem katholischen Leben in dieser Jugend und durch sie in weiten Kreisen Entwicklung und Einfluß zu sichern, und zwar um so mehr, als der Umschlag von Paris ausgeht. Keine Hauptstadt beeinflußt ihr Land wie die französische. Übrigens hat auch in der Marineschule auf dem Duguay Trouin im fernen Brest ein starker sittlich-religiöser Aufschwung eingesetzt, der aber selbst dem Auge Agathons entgangen ist. Eine sehr tätige Gruppe hat sich zusammengeschlossen unter der gut seemännischen Devise: Duc in altum. Diese Höhe und Weite ist für sie ein echt christliches Leben, das sich immer mehr vertieft und verbreitet.

Das französische Unterrichts- (besonders Internats-)system bringt es mit sich, daß diese Jugendbewegung mehr innerhalb der großen, namentlich Pariser Schulen zutage tritt. Die den Pfadfindern entsprechenden, militärisch organisierten éclaireurs beschränken sich auf den Osten und sind z. B. in der Gegend von Montbéliard fast ganz protestantisch. Um so mehr ist der neue Aufschwung der über das ganze Land verbreiteten Association catholique de la jeunesse française zu begrüßen, an deren segensvollem Wirken die studierende Jugend einen regen und einflußreichen Anteil nimmt. Mit freudigem Stolz drückt mir ein junger Führer den Wunsch aus, daß man sie im Ausland doch besser kennte! Und er fügt die schönen Worte bei:

„Mehr als je bin ich von der Unerläßlichkeit überzeugt, daß die Katholiken aller Länder sich als Katholiken verstehen müssen, um ihre Interessen zu schützen und den Frieden in die Welt zurückzuführen. Möge der Herr diese Einigung erleichtern und in den Seelen von uns allen recht lebendig machen den Geist des Glaubens und der Liebe!"

David Wolfinger S. J.

Besprechungen.

Apologetik.

Dr. P. Hilarin Felder O. M. Cap., Apologetica sive Theologia fundamentalis in usum scholarum. Zwei Bände. (X u. 278 u. VIII u. 360 S.) Paderborn 1920, Schöningh. *M* 34.—; geb. *M* 39.20

Michael d'Herbigny S. J., Theologica de Ecclesia. I. De Deo universos evocante ad sui regni vitam. (280 S.) — II. De Deo catholicam Ecclesiam organice vivificante. (360 S.) Editio secunda. Paris 1920/21, Beauchesne.

Es könnte als ein Wagnis erscheinen, in dieser Zeit literarischer Not ein zweibändiges, lateinisch geschriebenes Lehrbuch der Fundamentaltheologie auf den Markt zu bringen. Aber der Name des Verfassers, der zur gleichen Zeit im gleichen Verlage die großangelegte Monographie „Jesus Christus" in zweiter Auflage herausgibt, ist eine Gewähr für allseitige und faßliche Darstellung der zu behandelnden Fragen. Die Vorzüge, die man dem großen deutschen Werke Felders nachrühmt, eignen in der Tat auch dem lateinischen Lehrbuch. Fünfundzwanzig Jahre rastloser Tätigkeit am Schreibtisch und auf dem Katheder haben an diesen Sectiones, Dissertationes, Articuli geformt und gefeilt, ein überaus reiches Material an Quellen und Literatur, katholischer wie gegnerischer, im Text verarbeitet oder in den zahlreichen Anmerkungen untergebracht; mehr als einmal mußte bei der Überfülle des Stoffes auf die eingehenderen Ausführungen des oben genannten deutschen Werkes verwiesen werden. Bei all dem Vielerlei ist die Einheit gewahrt. Ein übersichtlicher, klar gegliederter Aufbau schuf ein Werk wie aus einem Guß.

M. d'Herbignys Werk behandelt in zwei, technisch vollendet ausgestatteten Bänden den Traktat über die Kirche. Seine Methode, die er als psychologische bezeichnet, will nicht rein geschichtlich Vorbereitung, Gründung, Ausbreitung und Entwicklung der Kirche als abgeschlossene Tatsachen behandeln, sondern sich im Verlauf der Arbeit bewußt bleiben, daß die Kirche machtvolle Gegenwartswirklichkeit ist, als religiöse Heimat und Mutter von Millionen und Abermillionen Christen, aber auch als Einladung und Mahnung an alle, die draußen stehen, sich ihr anzuschließen. So kommt es, daß katholische Seelenliebe bald hier bald da die wissenschaftliche Erörterung belebt und erwärmt. Was Fülle und Beherrschung des Stoffes anlangt, ist das Werk einzigartig. An Belesenheit stellt sich der Verfasser neben Felder. Die reichen Schätze der Väter werden ebenso herangezogen wie die einschlägige zeitgenössische Literatur, deutsche und russische nicht minder als französische und englische. Als Einzelheit sei erwähnt, daß

Harnacks Versuch (1918), die Primatsstelle wenigstens teilweise als unecht zu erweisen, in eigenem Anhang (II 325/326) zurückgewiesen wird. Der Verfasser wird nicht erwarten, daß alle seine Ansichten allgemein geteilt werden. Auch die Methode wird nicht allseits angenommen werden. Die nach unserem Empfinden allzuweit gehende Unterteilung des Textes in bezifferte Abschnitte wird selbst in einem Lehrbuch als störend gelten können. Aber es bleibt dem Buche das Verdienst, daß es das Material restlos aufzuarbeiten und aus ihm ein selbstgeschautes Bild zu formen und darzubieten sucht.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, kleine Wünsche zu äußern oder die Vorzüge der beiden Werke aufzuzählen. Nur auf einen sei hingewiesen, der beiden gemeinsam ist: Beide behandeln mit sichtlicher Vorliebe den von unserer Zeit so liebevoll gepflegten Gedanken des Corpus Christi mysticum. Führer sind die Kirchenväter und die großen Theologen der Vorzeit mit Thomas von Aquin an der Spitze, vor allem aber Paulus, der Apostel. Die Kirche ist alles durch Christus und in Christus, sie ist der „fortlebende Christus". Es gibt wohl keine Umschreibung, die treffender weil umfassender das innerste Wesen der Kirche zum Ausdruck brächte. Christus hat seine eigene Heilsaufgabe und Lehraufgabe der Kirche mitgeteilt. Ihr hat er die Gnaden seiner Erlösung ebenso anvertraut wie die Schätze der Wahrheit, die er als Gottesoffenbarung auf diese Erde brachte. So hat denn die Kirche eine doppelte Aufgabe: Ausspenderin der Heilsgnade und Lehrerin der Wahrheit soll sie sein. Beide soll sie als Gemeinschaft erfüllen. So entspricht es der gesellschaftlichen Anlage des Menschen, so dem Wesen der Erlösung, die alle Menschen zu Gotteskindern desselben Vaters machen will, so dem ausdrücklichen Auftrag Christi an seine Apostel, durch die und auf denen er sein Reich, seine Kirche gründete, die alle Menschen umfassen und einigen sollte als Glieder eines großen sichtbaren, weltumspannenden Organismus: des „Leibes Christi". Paulus hat uns diesen Namen überliefert; er birgt köstlichstes, urchristlichstes Glaubensgut. Darum findet er in der christlichen Seele so lauten Widerhall, daß sie aufhorcht und staunt, wie unter dem Ahnen eines geheimnisvoll tiefen Glückes. Es ist in der Tat ein Staunen über ein Geheimnis, das fortdauert seit den Tagen der Apostel. Ein Wunder ist die Kirche, wie sie uns St. Paulus beschreibt, die Vereinigung äußerer Rechtsorganisation mit innerer und innerster Gnadengemeinschaft. Christus selbst hat die Kirche als sichtbares Gottesreich auf Erden aufgerichtet, hat die wesentlichen Grundzüge ihrer Verfassung festgelegt in Primat und Episkopat, ist also im strengsten Sinn ihr Gründer geworden in der Zeit seines Erdenwallens. Noch lesen wir in den Evangelien seine Worte vom Fels, von Schlüsselgewalt, von Binden und Lösen (Matth. Kap. 16 u. 18), die mit seinem Tode in der Stiftung des Neuen Bundes wirksam wurden und durch die Tätigkeit der Apostel seine Kirche als sichtbare Gemeinschaft der Christgläubigen schufen. Jesus Christus ist demnach als Stifter das Haupt der Kirche.

Aber Paulus spricht noch in einem andern, viel erhabeneren Sinne von ihm als dem Haupte der Kirche. Christus ist das Haupt eines übernatürlichen Organismus, der mit ihm zu einer Lebensgemeinschaft verwachsen ist durch das Leben, das er ihm spendet.

In der Taufe teilt er den Seelen dieses Leben mit, neues Leben, inneres, übernatürliches Leben, gliedert sie damit aber zugleich dem sichtbaren Reich seiner Kirche ein, daß sie in ihr und durch sie lebende Glieder seines Leibes werden. Die Kirche, die Hüterin und Künderin der Offenbarung, soll ihnen das Lebensbrot der unfehlbaren Wahrheit brechen; deshalb sandte er ihr des Heiligen Geistes wahrheitverbürgenden Beistand. Vor allem aber übergab er ihr den unermeßlichen Schatz der Gnade der Wiedergeburt zu neuem Leben. Seither sprudeln in der Kirche die heiligen Brunnen, die Wasser des Heiles aus den Quellen des Erlösers, die hinüberfluten ins ewige Leben, die heiligen Sakramente und das hehre Opfer, das immer wieder den Opfertod Jesu Christi auf Golgatha erneuert inmitten seines Volkes. So bleibt die geheimnisvolle Verbindung erhalten zwischen Weinstock und Rebzweig, so strömt Christi Leben durch die Seinen.

Und nun die Verknüpfung beider Seiten der Kirche, die Verbindung der äußern Organisation mit dem gottgewirkten Leben der Wiedergeburt in den Seelen. Christus hat nicht nur die Leitung seiner Kirche Menschen als seinen Stellvertretern anvertraut, hat nicht nur diesen selben, Papst und Bischöfen, das Lehramt übertragen mit der Verheißung der Unfehlbarkeit, sondern will auch seine Gnaden durch menschliche Träger und Mittler den Seinen darbieten. Darum gab er seiner Kirche das Priestertum und mit ihm die Weihegewalt, die gleichgeordnet hinzutritt zur Rechtsgewalt. Beide sind eingebaut in den Organismus der Kirche, dienen ihr wie die Organe dem Lebewesen, wie die Glieder dem Leibe (1 Kor. 12, 12 ff.), auf daß Christi Leib auferbaut werde. Ihre Träger sollen selbst teilhaben an dem Leben, das sie vermitteln, wenn auch diese Teilnahme nicht Vorbedingung der Vermittlung ist. Ähnlich bestehen ja auch die Stützgewebe und Saftbahnen des Baumes selbst aus lebenden Zellen, und da lebt nicht eine Zelle vom Leben der andern, sondern alle durch dasselbe belebende Prinzip. So leben alle Glieder des Leibes Christi vom Leben Christi als des Hauptes, so bedingen und helfen sie einander durch die verschiedenen Funktionen, die sie erfüllen, so kann der Leib Christi heranwachsen zur Fülle des Lebens und der Gnade.

Also hat Paulus die Kirche geschaut; nicht einseitig als die innere Gleichheit und Einheit derjenigen, die das neue Leben in sich haben und aus gleicher Lebensrichtung sich naturgemäß zusammenschließen — sie macht nicht die Kirche aus; ebensowenig als eine Genossenschaft rein äußerer Art, etwa als religiösen oder ethischen Verein. Wie würde Paulus sich gegen solche Auffassung verwahrt haben! Nein, sie ist ihm das wundersam durch Christi belebende Gnade gewirkte Gottesreich, das, zutiefst und zuinnerst in den Seelen grundgelegt durch die Wiederkunft in der Taufe, nach außen sich kundgibt durch den Gebrauch der gleichen heiligen gnadenwirkenden Zeichen, durch Annahme der gleichen christlich-apostolischen Lehre, durch Anerkennung der Rechtsgewalt, die Christus seiner Kirche verliehen hat.

Daher des Apostels jubelnde Freude über das große Geheimnis der Kirche (Eph. 3, 9 f.). Darum drängt sich ihm der liebe Muttername auf die Lippen (Gal. 4, 26). Christlicher Familiengeist soll alle „Hausgenossen Gottes“ einen und verbinden mit denen, die Christus ihnen zu „Hirten und Lehrern“ gab, daß durch den zusammenwirkenden Dienst aller Glieder „der Leib wachse und auf-

erbaut werde in Liebe" (Eph. 4, 16) und alle „in Liebe ganz hineinwachsen in den, der unser Haupt ist: Christus!" (4, 15). **Hermann Dieckmann** S. J.

Dogmatik.

J. A. Möhler schrieb 1832 im Vorwort zu seiner „Symbolik": „Jeder gebildete Christ besitzt so viele allgemein-religiöse und christliche Begriffe, er besitzt eine so große Bekanntschaft mit der Heiligen Schrift, daß, sobald ihm irgend ein Satz in seiner wahren Gestalt und in seinem ganzen Zusammenhang vorgelegt wird, er auch über seine Wahrheit ein Urteil fällen und dessen Übereinstimmung oder Widerspruch mit den Grundlehren des Christentums auf der Stelle einsehen kann." Heute würde er den Satz wohl mehr als Forderung denn als Tatsachenbefund aufstellen, da die religiöse Bildung weiterer Kreise mit dem schnellen Gang der Allgemeinbildung keineswegs gleichen Schritt gehalten. Man ist sich auch dieser für den Glauben wie für das ganze Seelenleben gleich gefährlichen Kluft bewußt und strebt danach, sie zu überbrücken oder gar auszufüllen. Die fortschreitende Zahl der Neuauflagen derjenigen Werke, die den Inhalt der katholischen Glaubenslehre darlegen und wissenschaftlich begründen, zeigt, ein wie mächtiges Verlangen vorhanden ist, die auf den Schulbänken erworbenen religiösen Kenntnisse zu mehren und zu vertiefen. Einige der bekannteren dogmatischen Werke, die in deutscher Sprache abgefaßt und so auch jedem Nichttheologen zugänglich sind, seien im Folgenden angeführt.

1. Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Von Dr. J. A. Möhler. Zehnte Auflage. Herausgegeben von Dr. Fr. X. Kiefl, Domdekan. (XL u. 632 S.) Regensburg 1921, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Brosch. *M* 30.—; geb. *M* 45.—
2. Der katholische Glaubensinhalt. Eine Darlegung und Verteidigung der christlichen Hauptdogmen. Von Dr. J. Klug. Vierte Auflage. (X u. 490 S.) Paderborn 1920, F. Schöningh. Brosch. *M* 18.—; geb. *M* 22.—

Möhler ging in seiner Schrift von der Voraussetzung aus, es sei für jeden Pflicht des christlichen Glaubens, seine Religion zu kennen, aber auch Pflicht der christlichen Liebe, die religiöse Überzeugung derer zu kennen, mit denen man tagaus tagein zusammenleben muß. Um für seine Darstellung einen unanfechtbaren Boden zu gewinnen, legte er ihr die öffentlichen Bekenntnisschriften (Symbole) der zu behandelnden Religionsgemeinschaften zugrunde, ohne sich auf die wechselnden Tagesmeinungen näher einzulassen. Er wollte in erster Linie die gebildeten Katholiken in ihrem Glauben bestärken, wollte zugleich auch versöhnend auf die Geister wirken. Diesem Zweck gedachte er dadurch am besten zu dienen, daß er bei aller Anerkennung des Ernstes und der Aufrichtigkeit des Gegners doch die Unterschiede der einzelnen Konfessionen keineswegs verwischte, sondern so scharf wie möglich hervorhob. Wie groß sein Gedanke und wie richtig seine Methode gewesen, zeigt am besten die Tatsache, daß man nun schon fast ein Jahrhundert immerfort nach seinem Werke greift, aus ihm Belehrung schöpft und es bis auf

den heutigen Tag auch in wissenschaftlichen Büchern zitiert. Seine Dogmatik ist allein dadurch zu einem der wirkungsvollsten Apologetikbücher geworden, daß er möglichst genau darlegt, was die katholische Kirche und was die hauptsächlichsten protestantischen Bekenntnisse zu glauben vorstellen. Die ablehnende Erwiderung, zu der sich damals F. Ch. v. Baur, das Haupt der protestantischen Tübinger Schule, veranlaßt sah, und auf welche Möhler antwortete (vgl. diese Zeitschrift 62 [1900] 88 zu der 5. Aufl. dieser Antwort), hat dem Rufe der Symbolik keinen Abbruch tun können. Die neue Auflage bringt das Werk, wie Möhler es hinterlassen hat, schickt ihm aber eine Lebensskizze des Verfassers voraus. Die Ausstattung dürfte etwas vornehmer gehalten sein.

Klugs Schrift (vgl. diese Zeitschrift Bd. 87 [1915] 170) bildet gewissermaßen eine Ergänzung zu Möhlers Symbolik, indem sie vor allem die Einwände des modernen Rationalismus ins Auge faßt und zugleich dogmatisch aufbauend wie apologetisch stützend vorangeht. In erster Linie zur wissenschaftlichen Stärkung und freudigen Belebung der Glaubensüberzeugung von Lehrpersonen und Katecheten berechnet, ist sie doch ohne Zweifel geeignet, jedem suchenden Laien Antwort auf so manche drängende Frage der Gegenwart zu geben. Die neue Auflage bringt keine wesentlichen Änderungen. Es ist mit dem Charakter eines Buches wie des vorliegenden gegeben, daß nicht alles Gesagte als christliche Offenbarungswahrheit anzusprechen ist, und daß man in der wissenschaftlichen Begründung mancherorts einem andern Gedankengang den Vorzug geben möchte. Die grundlegenden Fragen über Gott und die Welt würden durch eingehendere Darstellung und Lösung moderner Schwierigkeiten noch gewinnen.

3. Credo. Darstellungen aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre. Von P. Lippert S. J. Buchschmuck von A. Kunst. Bisher Band I—V. 12° Freiburg 1920/22, Herder.
4. Das wunderbare Licht. Darstellung der katholischen Glaubenslehre. Von Emil Dimmler. Band I—III. 12° München-Kempten 1920, Kösel. Brosch. *M* 30.—; geb. *M* 36.—

Lippert baut die Glaubenslehre von innen heraus entsprechend dem Entwicklungsgang des menschlichen Erkennens auf, und deshalb eignet sich das Werk besonders für suchende Seelen und solche, die gern psychologisch Schritt für Schritt vorangehen. Dimmler stellt die Glaubenslehre als eine fertige Größe dem Menschen vor. „Das Werk ist für Seelen geschrieben, die in aller Treue an ihrer Kirche hängen und nur den Wunsch haben, noch tiefer in den Glauben und den Geist der Kirche eingeführt zu werden.“ Die Ausführung zeigt, daß diese Darstellung im Sinne einer rein erkenntnismäßigen Fortbildung verstanden ist. Man könnte die Schrift einen deutschen Auszug aus einer Dogmatik nennen, bei dem auch die meist in der Apologetik behandelte Lehre von der Kirche rein dogmatisch beim Erlösungswerke Christi vorgetragen wird. Auch die Darlegung ist eine rein dogmatische: ein Glaubenssatz wird durch Anführung einer Konzilsentscheidung vorgelegt und aus der Heiligen Schrift als Offenbarung Gottes bewiesen; selbst bei der Lehre von dem Dasein Gottes geht sie nicht von diesem

Wege ab und weist dann nach einer kurzen Andeutung die Gottesbeweise der Philosophie zu. Damit dürfte die Eigenart dieses Buches gekennzeichnet sein; es werden ihm die Leser nicht fehlen, die gerade diese Art bevorzugen. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden, sonst wäre hier und da auf eine kleine Inkorrektheit des Ausdrucks oder auf eine anzubringende Unterscheidung hinzuweisen; ich erinnere nur an die Bezeichnung der Erbsünde in den Nachkommen Adams als einer „wahren Sünde“ aus „dem freien Willen“ Adams, wo es besser hieße: ein wahrer Sündenzustand, nämlich Verlust der heiligmachenden Gnade (peccatum habituale).

5. Lehrbuch der Dogmatik. Von Dr. B. Bartmann, Professor der Theologie in Paderborn. Vierte und fünfte, verbesserte Auflage. (Theol. Bibliothek.) Zwei Bände. Freiburg 1920/21, Herder. Band I: brosch. *M* 165.—; geb. *M* 225.— Band II: brosch. *M* 210.—; geb. *M* 278.—
6. Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Von Dr. Fr. Diekamp, Professor der Dogmatik an der Universität Münster. Dritte bis fünfte, verbesserte Auflage. Drei Bände. Münster i. W. 1921, Aschendorff. Band I: brosch. *M* 20.— Band II: brosch. *M* 34.—; geb. *M* 40.— Band III im Druck.
7. Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Von J. Pohle, Professor der Theologie an der Universität Breslau. Siebte, verbesserte und vermehrte Auflage. Drei Bände. Paderborn 1920/21, F. Schöningh. Band I: brosch. *M* 45.50; Band II: 57.75; Band III im Druck.
8. Lehrbuch der Religion. Ein Handbuch zu Deharbes katholischem Katechismus und ein Lesebuch zum Selbstunterricht. Von W. Wilmers S. J. Achte Auflage, herausgegeben von J. Hontheim S. J. Vier Bände. Münster i. W., Aschendorff. (Im Druck.)
9. Kurzgefaßtes Handbuch der katholischen Religion. Von W. Wilmers S. J. Fünfte Auflage, neu herausgegeben von J. Hontheim S. J. Regensburg 1919, Pustet. Brosch. *M* 15.75; geb. *M* 25.50

Bei den hier genannten Werken haben wir es mit eigentlichen Lehrbüchern zu tun, die aus dem öffentlichen Unterricht hervorgegangen und in erster Linie auch wieder für den öffentlichen Unterricht berechnet sind. Der Kern und Hauptinhalt aller genannten Bücher ist der gleiche: die wissenschaftliche Darlegung der katholischen Glaubenslehre, wie sie durch die Offenbarung uns von Gott gegeben ist, von der Kirche als ihrer Hüterin vorgelegt wird und von den Gelehrten der christlichen Wissenschaft aus den Quellen der Offenbarung (Schrift und Tradition) dargelegt, begründet, in ein organisch wissenschaftliches System gebracht und in ihren Konsequenzen ausgebaut wurde. Die Methode ist die sog. dogmatische, die eine von der Kirche als Glaubensgut vorgelegte oder im christlichen Bewußtsein als geoffenbart vorhandene Wahrheit in kürzester Formel wiedergibt und aus den Quellen der Offenbarung als das erweist, als was sie vorgelegt wird. Die persönliche Art des Verfassers kommt dabei naturgemäß weniger zur Geltung,

wenn derselbe nicht, wie z. B. Diekamp, ein besonderes Ziel verfolgt: die christliche Glaubenslehre darzustellen, wie sie sich als wissenschaftliches System — die Grundlehren werden davon nicht berührt — aus den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin ergibt und aufbaut (vgl. sein Vorwort). Der Aufbau der Dogmatik als ganzer ist überall der gleiche: die Lehre von Gott und seiner Dreipersönlichkeit, von der Schöpfung der Welt und des Menschen im besondern, vom Sündenfall und der Erbsünde, von der Erlösung durch Jesus Christus, den Sohn Gottes, von der Kirche und den Sakramenten, von den letzten Dingen und dem Abschluß der Heilspläne Gottes.

Eine größere Verschiedenheit zeigt sich nur in dem grundlegenden Teil der Dogmatik. Es tritt hier an den Dogmatiker die heute besonders schwierige Frage heran, wie er den Leser einführt in das Verständnis der dogmatischen Methode und ihm eine sichere Grundlage für sein Erkennen verschafft. Es ist das die Aufgabe der sog. Fundamentaltheologie. Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung, Quellen der Offenbarung und Normen ihrer Beurteilung, Einführung insbesondere in die Heilige Schrift sind nur einige der wichtigeren Gebiete, die zu behandeln ihr obliegt. Es gilt, dem Leser die Brücke zu bauen von dem Bereich der natürlichen Verstandeserkenntnis und den Methoden des natürlichen Beweisverfahrens zu jenem der Offenbarung und den in ihm geltenden Gesetzen. Dieser Weg ist praktisch der geschichtliche, indem man entweder mit dem Vatikanischen Konzil in seiner „Konstitution über den katholischen Glauben" von der Kirche ausgeht als einer durch sich selbst (ihre Geschichte, Dauer, Zusammensetzung usw.) hinreichend beglaubigten Offenbarungsgröße und Offenbarungsnorm, oder aber von der Heiligen Schrift als einem geschichtlichen Buch, das uns über die Tatsache der Offenbarung durch Christus und die Einsetzung der Kirche sichern Aufschluß gibt. Zielpunkt aller dieser Untersuchungen ist immer die Feststellung der Autorität der Kirche, mit der dann der einzig brauchbare und notwendige Boden aller dogmatischen Darlegungen gefunden ist. Wilmers ist der einzige, der in seinem „Kurzgefaßten Handbuch" dieser Fundamentaltheologie den ersten Teil seines Werkes widmet. Die andern setzen dieselbe als anderswo (vgl. z. B. bei Esser-Mausbach, Religion, Christentum und Kirche) behandelt einfach voraus — so Pohle, der sofort mit der Offenbarungslehre von Gott beginnt — oder behandeln auch diese Frage wieder rein vom dogmatischen Standpunkt aus, indem sie die Lehre der Kirche darüber vorlegen — so Bartmann, Diekamp und Wilmers in seinem Lehrbuch. Es schien uns gut, dieser Seite unsere Aufmerksamkeit etwas zu widmen, weil Leser, die vom philosophischen Denken der Gegenwart an die katholische Theologie herantreten, nicht selten in der ganz anders gearteten Welt dogmatischen Denkens sich nicht zurechtfinden.

Es kann sich im Rahmen dieser Zeitschrift nicht um eine Auseinandersetzung in einzelnen Fragen handeln, in denen man seiner Übereinstimmung mit einem Verfasser Ausdruck gibt oder aber aus der Überzeugung oder Meinung besserer Gründe heraus einen andern Standpunkt lieber vertreten sähe, sondern nur um eine allgemeine Kennzeichnung der verschiedenen Werke und ihrer Eigentümlichkeiten.

Bartmanns Buch zeichnet sich aus durch eine auf engem Raum überaus reichhaltige Stoffmenge, angefangen von den Literaturübersichten und der Literaturver-

wertung bis zu den Ausläufern von Einzelfragen. Man hat die sog. positive Seite der Darstellung, also die Beweise aus Schrift und kirchlicher Überlieferung durch die Jahrhunderte, oft an ihm anerkennenswert hervorgehoben. Mit Recht, denn er hat hier dankenswerte Arbeit geleistet, so daß die heute gesuchte Berücksichtigung der geschichtlichen Seite volles Verständnis seinerseits erfahren hat, wenn man auch als Dogmatiker in einzelnen Fragen einer mehr kritischen Zurückhaltung das Wort reden möchte. Trotz dieser Vielseitigkeit bleibt die Übersicht gewahrt und die Darstellung in lebendigem Fluß. Die Art, wie Verfasser sich mit abweichenden Ansichten auseinandersetzt, hat etwas durchaus Vornehmes, hier und da vielleicht sogar etwas im Interesse der Klarheit zu Rücksichtsvolles an sich. Denn man möchte bei Fragen, in denen die Theologen verschiedener Ansicht sind, nicht allein eine Wiedergabe dieser Meinungen und eine allgemeine Beurteilung derselben, sondern auch ein klare und eindeutige Stellungnahme des Verfassers sehen. Wenn für weitere Auflagen ein Wunsch ausgesprochen werden darf, so wäre es des öftern eine größere Berücksichtigung der spekulativen Seite. Denn es dürfte ganz im Sinne des Verfassers liegen, über eine möglichst vollständige Zusammenfassung der in einer Frage einschlägigen Schrift- und Vätertexte hinaus auch die dogmatische Würdigung ihrer Beweiskraft und theologischen Tragweite anzustreben.

In der neuen Auflage hat der Verfasser dem Drängen mancher Kreise nach einer Anweisung zur Verwertung dogmatischer Lehren für das prakische Leben in vielen Punkten nachgegeben. Diese Seite mag der Vorlesung in Parenthese beigegeben werden, im theoretischen Lehrbuch dürfte sie als Fremdkörper erscheinen; und so ist es zu begrüßen, daß Verfasser in der Gnadenlehre, wo der Hinweis auf die Lebenswerte des Dogmas am nächsten liegt, die Behandlung desselben einem eigenen Werke vorbehalten hat: „Des Christen Gnadenleben" (Paderborn, Bonifatiusdruckerei 1920).

Diekamp hat, wie schon hervorgehoben, seine Eigenart durch den Titelzusatz „nach den Grundsätzen des hl. Thomas" selbst gekennzeichnet. Wer aus diesem Worte entnehmen wollte, er gehe nach Inhalt und Methode nicht über das hinaus, was der Aquinate etwa in seiner Summa vorlegt, würde bei der Lektüre bald eines Besseren belehrt. Denn die bei Thomas mehr vorausgesetzte als gepflegte positive Seite der Dogmatik kommt bei Diekamp durchaus zu ihrem Recht, ja man begegnet nicht selten Beweisen aus Schrift und Väterüberlieferung, die alles positive Material bieten und zugleich in mustergültiger Weise dogmatisch würdigen. Thomistisch klar und bestimmt ist die Formulierung der Sätze und der beigebrachten Beweise. Thomistisch, oft im Sinne der besondern späteren theologischen Schule, ist die Auffassung entsprechend dem im Vorwort vorgelegten Programm in allen den Punkten, in denen sie sich von andern theologischen Schulen unterscheidet. Die dogmengeschichtliche Forschung dürfte gezeigt haben, daß diese Auffassung in nicht wenigen Punkten von der Stellung abweicht, die der aus seiner Zeit und den theologischen Strömungen seiner Zeit heraus erklärte oder zu erklärende Thomas vertreten hat; die Zukunft scheint ihre Zahl noch vermehren zu wollen. Soweit Thomas die katholische Tradition vertritt und spekulativ ausbaut, folgen eigentlich alle Dogmatiker seinen Grundsätzen, solange sie eben diese Tradition wissenschaftlich

durchdringen. Es ist dabei niemand verwehrt, in Einzelfragen sich für die Auffassung der späteren thomistischen oder auch einer andern Schule zu entscheiden. Diekamp bietet erstere in klarer Darlegung und solider Begründung.

Pohles Werk ist von einer nun durch zwei Jahrzehnte anerkannten Brauchbarkeit. Was die früheren, eingehenden Besprechungen in dieser Zeitschrift (Bd. 64, 581; 67, 574; 74, 549) an ihm hervorgehoben: reiche Benützung der Literatur, Frische der Darstellung, organische, stellenweise vorbildliche Verbindung von Dogmengeschichte und Spekulation, besondere Berücksichtigung neuzeitlicher Fragen, klare Formulierung von Begriffen, Lehrsätzen und Beweisen, vornehme Führung der Polemik, das alles gilt in gleicher Weise von der neuen Auflage. Der Verfasser hat sich unermüdlich von dem Bestreben leiten lassen, die Ergebnisse der geschichtlichen Wissenschaften für das Dogma zu verwerten, und hat in der Erkenntnis der Wichtigkeit dieser Voraussetzungen für die Traditionswissenschaft par excellence, wie die Dogmatik nun einmal ist, ihre „Aufgaben und Ziele in der Gegenwart" in einer besondern Abhandlung dargelegt.

Das Wilmerssche Lehrbuch der Religion hat durch weit mehr als ein halbes Jahrhundert sich seine Freunde bewahrt. Das Werk ist nicht wie die andern dogmatischen Lehrbücher aufgebaut, sondern schließt sich seinem Untertitel entsprechend an den Gang des Katechismus an, zu dem es eine knappe und einfache, scharfe und befriedigende wissenschaftliche Erklärung und Begründung bieten möchte und wirklich bietet. So findet es seine Leser gerne in den Kreisen der Lehrer und Katecheten, denen es alles das an die Hand gibt, was ihnen zum persönlichen Studium, zur Vertiefung der vorhandenen Kenntnisse und zu ihrer Verwertung in Schule und Kirche dienen kann. Für die Laien hat es den besondern Vorteil, daß sie sich nicht erst in ein ihnen fremdes System der Gedanken einarbeiten müssen, sondern die einschlägigen Fragen in der Ordnung und in dem Zusammenhang behandelt sehen, die ihnen aus den Jahren des Unterrichts in der Schule geläufig ist, erleichtert ihnen zudem die theoretisch-wissenschaftliche Denkart durch Einstreuung von Beispielen aus der Kirchengeschichte und dem Leben der Heiligen. Das Werk würde noch gewinnen, wenn die sprachliche Seite mehr gepflegt und die neuere Literatur eingehender berücksichtigt würde.

Wilmers' „Kurzgefaßtes Handbuch" ist ein selbständiger Auszug aus dem größeren Werke, der sich in erster Linie an den Laien wendet, dessen Beruf eine etwas umfassendere Kenntnis der katholischen Religion erfordert. Diese legt es in kurzer und gründlicher Weise, zugleich aber ohne eigentliche theologische Fachgelehrsamkeit dar. Der Herausgeber schon der vierten Auflage bemerkt mit Recht, das Buch sei die Frucht unermüdlichen Schaffens sowie langjährigen theologischen Denkens und Lehrens; denn es biete die Einfachheit der Größe und die klare Durchsichtigkeit der Wahrheit. (Vgl. auch diese Zeitschrift Bd. 41, 590.) **Joseph Kramp** S. J.

Kunstwissenschaft.

Handbuch der Kunstwissenschaft. Altchristliche und byzantinische Kunst. Von Prof. Dr. Oskar Wulff. 4° (632 S.) Berlin-Neubabelsberg 1913, Akad. Verlagsgesellsch. Athenaion.

Das Werk besteht, wie der Titel andeutet, aus zwei Teilen. Der erste hat zum Gegenstand die altchristliche Kunst. Behandelt werden in ihm in ebenso-

vielen Kapiteln das Wesen und Werden der altchristlichen Kunst, die Kunst der altchristlichen Grabstätten, die altchristliche Plastik (Sarkophagplastik, syrisch-palästinensische Reliefskulptur, alexandrinische und koptische Reliefplastik, altchristliche und profane Freiplastik, Reliefplastik der oströmischen Staatsdenkmäler, christliche Reliefplastik im byzantinischen Kunstkreise, altchristliche Kleinplastik), die altchristliche Baukunst (Basilika, Zentral- und Kuppelbau, altchristlicher und spätantiker Profanbau, Bauornamentik) und die altchristliche Malerei seit Konstantin d. Gr. (altchristliche Miniaturmalerei, altchristliche Tafelmalerei und Ikonen, Monumentalmalerei und Mosaik, spätantike und altchristliche Textilkunst).

Der zweite Teil bietet eine Geschichte der byzantinischen Kunst von etwa dem 6. Jahrhundert an bis in die Neuzeit. Im ersten Kapitel beschreibt der Verfasser die Grundlagen und den Entwicklungsgang der byzantinischen Kunst; im zweiten die Blüte der altbyzantinischen Baukunst und dekorativen Plastik (Vollendung des Kuppelbaues, basilikaler Bautypus, Denkmäler der weltlichen Baukunst, dekorative Plastik im Dienst der Baukunst), im dritten die Vollendung des Monumentalstils der altbyzantinischen Malerei. Drei weitere Kapitel beschäftigen sich mit der byzantinischen Baukunst des Mittelalters und der Neuzeit (Entwicklung der kirchlichen Bautypen, kirchliche und weltliche Nutzbauten, plastische Dekoration der mittelbyzantinischen Baukunst), mit der byzantinischen Malerei des Mittelalters und der Neuzeit (Ikonen, Miniatur- und Mosaikmalerei, Malerei und Zeichnungen im Dienst des Kunstgewerbes) und mit der byzantinischen Bildnerei des Mittelalters.

Das in dem Werk verarbeitete Material ist außerordentlich umfassend. Insbesondere sind in ihm auch die erst infolge der neuesten Forschungen im Osten zu Tage geförderten Monumente ausgiebigst verwertet. Der Verfasser zeigt sich sowohl mit dem altchristlichen Denkmälerbestand, wie er zurzeit im Westen und Osten vorliegt, als auch mit dem Erbe, das uns die byzantinische Kunst auf den verschiedenen Gebieten ihrer Betätigung hinterlassen hat, infolge langjähriger eingehender Studien ungewöhnlich vertraut. Ein Vorzug des Werkes sind auch die zahlreichen den Text begleitenden und erläuternden guten Abbildungen sowie die den einzelnen Kapiteln beigefügten, dankenswerten Literaturangaben. Indessen sind ihm neben diesen vortrefflichen Seiten doch auch recht erhebliche Mängel eigen.

Dazu gehört vor allem die durchaus einseitige Stellungnahme des Verfassers in der Frage: Orient oder Rom? Alexandrien, Antiochien, Palästina und später Byzanz sind ihm das Eins und Alles in der altchristlichen Kunst. Das Abendland hat nach Wulff in deren Werden nur eine sehr nebensächliche Rolle gespielt, die sich in Rom so gut wie in Nordafrika und in Gallien auf lokale Nachahmung und Abwandlung der dem Osten entlehnten Formen und Motive beschränkte, ja seit dem 5. Jahrhundert jede selbständige künstlerische Regung verloren. Und doch haben wir aus Alexandrien, das nach Wulff die Wiege der christlichen Kunst gewesen sein soll, aus Syrien und Palästina bis zum 5. Jahrhundert nur äußerst geringe Denkmälerfragmente, während sich im Westen bis dahin eine gewaltige Menge von Monumenten erhalten hat. Zudem war zur Kaiserzeit nicht bloß Alexandrien und Antiochien, sondern mindestens ebensosehr Rom, der Mittelpunkt des orbis romanus, wahre Weltstadt und Brennpunkt der damaligen Kultur. Was uns Wulff über das Werden der Kunst Alexandriens, Antiochiens und Palästinas gegenüber der römischen

Kunst zu sagen hat, beruht zum größten und wesentlichsten Teil auf imaginären Größen, erscheint bei unbefangener Prüfung als recht luftige Konstruktion. Die Entstehung und das Werden der christlichen Kunst hat sich in anderer Weise vollzogen, als der Verfasser es sich zurechtlegt. Sie ist nicht ein synkretistisches Gemisch jüdischer, heidnischer, gnostischer und volkstümlicher — wenn nicht gar geradezu abergläubischer — christlicher Elemente, und ebensowenig ist sie an einem Ort zuerst entstanden und dann von diesem aus nach auswärts verbreitet worden. Wo immer das Bedürfnis nach bildlichen christlichen Darstellungen sich geltend machte und ein geeigneter Boden für die Pflege der christlichen Kunst vorlag, ist sie, aufbauend auf dem christlichen Lehrgehalt (Schrift und mündliche Überlieferung), nach Maßgabe des jeweiligen Bedürfnisses und Zweckes ins Dasein getreten. Formen und Symbole entnahm man begreiflicherweise der herrschenden Kunstübung, schied aber aus, was mit christlichem Geist unvereinbar war, gestaltete sie den christlichen Ideen gemäß um, erfüllte sie mit neuem Inhalt. Daß dabei durch den Verkehr der christlichen Gemeinden untereinander und durch wandernde christliche Künstler auch eine gegenseitige Beeinflussung erfolgte und Motive und Darstellungstypen von einem Ort zum andern gebracht und hier aufgenommen wurden, kann nicht wohl bezweifelt werden. Leider sind wir jedoch mit den spärlichen Mitteln, die uns heute zur Verfügung stehen, sehr wenig imstande, den Spuren dieser Beeinflussung im einzelnen nachzugehen. Selbst zu einer Vermutung, die wissenschaftlichen Wert beanspruchen darf, fehlt in sehr vielen Fällen der erforderliche Anhalt, geschweige denn zu verblüffenden, im Gewande lehrhafter Sicherheit auftretenden Behauptungen, wie sie uns bei Wulff nur zu oft entgegentreten. Bis wir über die altchristliche Kunst des Ostens ein klares Bild gewonnen und ihre Beziehungen zur Kunst des Westens erkannt haben, bleibt, wenn wir überhaupt so weit kommen werden, noch viel zu tun. Bis dahin wird es wohl wissenschaftlich das richtige sein, sich mit einem „dürfte", einem „vielleicht", oder gar mit einem schlichten Ignoramus zu bescheiden, statt mit „müssen", „zweifellos", „offenbar", „augenscheinlich" zu arbeiten. Die These aber kann nicht heißen: „Orient, nicht Rom", sondern nur lauten: „Orient und Rom". Wulff hat den Ausspruch Bayets: L'Orient crée les types et les symboles, l'Occident les accepte, als Motto über das erste Kapitel gesetzt, aber nicht bewiesen, man müßte denn Behauptungen als Beweis annehmen. Das letzte Wort über das Verhältnis der Kunst des Ostens zu dem in altchristlicher Zeit so reich sprudelnden Brunnen der römischen hat er nicht zu sprechen vermocht, und es wird auch wohl nie in seinem Sinne gesprochen werden können. Man gebe dem Osten, was ihm gebührt, aber auch dem Westen und Rom, was diesen zukommt, erniedrige diese nicht zu bloßen Handwerksstuben.

Ein zweiter, sehr bedauernswerter Mangel des Werkes, an dem ich nicht vorbeigehen kann, sind die irrigen religionsgeschichtlichen Anschauungen, die der Verfasser namentlich im ersten Kapitel des ersten Teiles, doch auch sonst, im innern Zusammenhang mit seinen Ausführungen über die Entwicklungsgeschichte der altchristlichen Kunst vorträgt. Das Christentum der ersten beiden Generationen ist ihm „nichts anders als der Glaube einer mit griechischen Proselyten vermischten, früh zerstreuten Sekte des entnationalisierten Judentums" (S. 6). „Die Grundgedanken der jüdischen Lehre vom Messias Christus waren weit genug, um einerseits die religionsphilosophischen Spekulationen der griechischen Geisteswissenschaft zum Aufbau des christlichen Dogmas aufzunehmen, auf der andern Seite aber uralte volkstümliche Vorstellungen von einem körperlichen Fortleben der Seele nach dem

Tode, ja von der Erhöhung der Verstorbenen zu einem heroischen Wesen einzulassen" (S. 2). „Cherub und Seraph sowie die übrigen menschengestaltigen Engelsordnungen sind für die morgenländische Kirche ein Stück ererbter und neudurchgeistigter altjüdischer Mythologie. In ihren Bereich werden auch die menschlichen Persönlichkeiten der christlichen Religion mit ihrer fortschreitenden Vergötterung erhoben" (S. 3). „In der alexandrinischen Gemeinde vollendet sich das Einleben der griechischen Christenheit in der gesamten Überlieferung der jüdischen Religion. Die Aneignung der alttestamentlichen Geschichte, der sie anfangs fremd gegenüberstand, einer der wichtigsten Vorgänge in der Systematisierung der christlichen Gedankenwelt, dauert durch das ganze 3. Jahrhundert fort" (S. 8). „Die Dogmatik der Alexandriner arbeitet von Athanasius bis Cyrill an der Erhöhung der göttlichen Personen und begründet sowohl die Wesensgleichheit des Sohnes, wie auch im Bunde mit den syrischen Kirchenlehrern den Monophysitismus, d. h. das Dogma von der alleinigen göttlichen Natur in Christus" (S. 9). Die neutestamentlichen Vorgänge waren nach Wulff für die Kunst „vermeintliche Wirklichkeit" (S. 12). „Die Masse der Bekehrten besaß, zumal in der Frühzeit, kaum mehr als ein mit mancherlei ererbtem und neuerworbenem Aberglauben vermischtes Christentum zweiter Ordnung" (S. 7). „Bevor der Kanon des Evangeliums feststand, vollzog sich alle Ausbreitung christlicher Vorstellungen in lebendigster, vorwiegend apokrypher Form der Mitteilung" (S. 63). Der Bericht des Evangelisten Matthäus über die Ankunft der Magier aus dem Morgenlande ist ein frühes Einschiebsel (S. 72). Die Darstellung Marias mit dem Kinde in der Priscilla-Katakombe verrät Anlehnung an antike Typen göttlicher oder menschlicher Mütter, vor allem an die Gestalt der Isis mit dem Horusknaben (S. 72). Die liturgischen Gebetsformeln und Hymnen sind vulgäre Geisteserzeugnisse (S. 99). Wiederholt spricht Wulff von der „Vergöttlichung Marias", die sich im Orient außerordentlich rasch vollzog, sowie von Marias „göttlicher Würde", die zu Ephesus allgemeine kirchliche Anerkennung fand (S. 238 337 420 432). Die angeführten Äußerungen kennzeichnen seinen religionsgeschichtlichen Standpunkt vollauf. Es liegt auf der Hand, daß ein solch mangelhaftes Verständnis der altchristlichen Theologie und des altchristlichen Glaubenslebens, wie es sich in den angeführten Sätzen ausspricht, unmöglich geeignet ist, einen zuverlässigen Einblick in das Wesen, die Entstehung und Entwicklung der altchristlichen Kunst zu vermitteln, und daß es sich nicht empfiehlt, sich gutgläubig der Führung des Verfassers anzuvertrauen, wenn er uns auf Grund seiner oberflächlichen religionswissenschaftlichen Anschauungen belehrt, wie die altchristliche Kunst geworden ist und sich entwickelt hat.

Manche Bedenken erregt des Verfassers stilkritische Würdigung der Monumente. Sie steht allzusehr im Bann der These von der Vorherrschaft des Ostens und der Entwicklungsgänge, die die christliche Kunst hier genommen haben soll. Eine grobe Entgleisung, um nicht zu sagen eine Ungezogenheit, ist es, wenn Wulff bei Beschreibung des bekannten Mosaiks in San Vitale zu Ravenna den hl. Maximian und seine Diakone als „blinzelnde, scheinheilige Priester" charakterisiert, wobei er sich, nebenbei gesagt, die Blöße gibt, Diakone als Priester zu bezeichnen.

Wulffs Geschichte der altchristlichen und byzantinischen Kunst hat anerkennenswerte Vorzüge. Eine Geschichte derselben, wie sie geschrieben werden müßte und sollte, ist sie jedoch leider nicht. Es fehlt dem Verfasser sowohl die für ein solches Werk erforderliche theologische Schulung als auch eine gesunde objektive Methode.

Joseph Braun S. J.

Umschau.

Ein Hymnus auf das Papsttum.

Neben des Apostaten Hoensbroech neuerliche Schmähschrift „Wider das Papsttum“, die nach einem Ausdruck der „Germania“ „wie im Delirium geschrieben“ erscheint, halte man folgenden Hymnus auf das Papsttum im — protestantischen Pariser Temps! Ein Gesinnungsgenosse des Temps, M. Jean Carrère, berichtet seine Eindrücke aus Rom nach den bewegten Tagen des Eucharistischen Weltkongresses (22.—25. Mai 1922). — Ist es nicht so, als ob — wo die Not am größten, ist Gottes Hilfe am nächsten! — in unsern Tagen die Vorsehung sichtbarer durch die schweren Wolken herableuchte? Zu den einzigen, aber auch befreienden Tröstungen im schwersten Menschheitsleid unserer Zeit gehört das Papsttum und seine Träger. Wenn nicht Überzeugung und Liebe, so müßte in allen Landen schon die kluge politische Berechnung, soll nicht der Schaden auf der eigenen Seite sein, zum Papsttum drängen. — Nach ergreifenden Bildern aus dem Eucharistischen Weltkongreß fährt Jean Carrère im Temps fort:

„Der bloße Bericht der Tatsachen genügte, um darzutun, welche Bedeutung der Eucharistische Kongreß gehabt hat und wie eindrucksvoll er vor den Augen aller aus der ganzen Welt herbeigeströmten Pilger die ganz außergewöhnliche Stellung hervortreten ließ, die in diesem Augenblick das Papsttum einnimmt. Es handelt sich hier um eine moralische Tatsache, die vielleicht nicht neu, aber neuartig vor den Massen offenbart ist. Man muß sich mit dieser Tatsache befassen, zumal sie zahlreiche Kommentare in allen Blättern Roms und Italiens hervorruft.

Um eine Vorstellung dessen zu bieten, was der Papst in diesem Augenblick bedeutet, so kurz nach seiner Erhebung und am Morgen nach den furchtbaren Erschütterungen Europas, will ich das Wort einem Beobachter geben, der am entgegengesetzten Pol des religiösen Rom lebt, der weder Katholik noch Christ ist. Heute morgen begegnete ich ihm in einem der ersten Viertel der Stadt, in dem sich die vornehme Welt bewegt. Er ist Direktor einer Finanzagentur, alter Römer, der Gelegenheit hatte zu sehen, zu wägen und zu beurteilen eine sich drängende Menge von Ereignissen, und der, ein echter Israelit, alle Dinge sieht und prüft ohne irgend ein Vorurteil. Sobald er mich traf, sprach er nicht von Lloyd George oder von Tschitscherin, nicht von Genua oder vom Haag, nicht von den Bolschewisten, selbst nicht von den Faszisten und von Gabriele d'Annunzio: er sprach mir vom Papst, vom Eucharistischen Kongreß und von dem Eindruck, den alle wahrhaft unbefangenen Zeugen wie er davon empfangen haben. Dieser Eindruck war ein Gemisch von Bewunderung und Staunen, von Begeisterung und Furcht, wie vor einem überraschenden und unvermeidlichen Naturereignis, das man nicht mehr

bestreiten kann, das man nicht aufhalten kann, vor dem man sich fragt: Was wird daraus werden?

‚Zweifeln Sie nicht‘, sagte er mir, ‚das ist das größte Nachkriegsereignis, auf alle Fälle seine auffallendste Folgeerscheinung, von der man eine neue Zeit datieren kann. Eine gute oder böse — glückliche oder gefährliche? Die Zukunft allein wird es uns sagen. Aber gewiß ist: was wir soeben in Rom gesehen haben, übersteigt weit alles, was wir anderswo schauten: in Paris, Washington, San Remo, Cannes, Spa, Genua. Denn auf diesen verschiedenen Völkerkongressen mit auseinanderstrebenden Gedankenrichtungen hatte man das Empfinden der Eintagsdauer, des Alltäglichsten; man baute zuletzt auf Sand, auf die Ratlosigkeit der Lotsen. Hier hat man den Eindruck eines Werkes vom größten Ausmaße, eines Werkes, das nicht von heute und gestern, dessen Fundamente in vergangenen Jahrhunderten ruhen und dessen Geschick sich in der Zukunft vollenden wird. Der Katholizismus hat seine ganze Macht wiedergewonnen, er ist heute der einzige wahre Herr der Welt, und auf dem toten Punkt aller übrigen Versuche, angesichts des offenbaren Zusammenbruchs des Bolschewismus ist allein er es, der endlich der dunklen Sehnsucht und dem Weinen der durch den Krieg zermürbten Menschheit einen festen Halt, eine langerprobte Entwicklung darbietet. Die Kirche ist in der Gegenwart mächtiger, als sie je gewesen.‘

Falls nicht, warf ich ein, ihr eigener Sieg sie Fehler begehen läßt.

‚Und sie wird keine begehen, versichere ich Ihnen‘, antwortete der Sprecher, ‚sie wird keine begehen; denn sie ist wohlbelehrt und neugestaltet durch die lange Prüfung. Wie alle diese Menschen sich in der Gewalt haben! Haben Sie es gesehen? Wie sie in allem Herren ihrer selbst sind — das einzige Geheimnis, um andere zu leiten und zu regieren! Wie sie bedacht sind, in nichts und bei niemand anzustoßen bei der unhörbaren Vorbereitung dieses erschreckenden Erfolges, den sie errungen haben! Wie verstanden sie es, ihren Sieg offenkundig werden zu lassen, und doch ohne Geräusch in der Öffentlichkeit! Mit welchem Takt verstanden sie ihre Gegner zu entwaffnen und die Abseitsstehenden in Bewegung zu bringen! Zweifeln Sie nicht, in unserem Europa, in dem sich Herren von gestern und heute zanken, deren Herrschaft auf schwachen Füßen steht und einige Monate oder einige Tage dauert, wird der Heilige Stuhl, sobald er will, der wahre moralische Gebieter dieser Welt sein. . . .‘

So sprach zu mir von der römischen Kirche ein Mann ganz anderer Religion. Man möge daraus entnehmen, in welchem Tone die Katholiken selbst reden, selbst solche, die nicht als klerikal gelten. Einer unserer römischen Brüder, ein Liberaler, schrieb dieser Tage: ‚Kommt man in das heutige Rom im Banne einer dieser Weltveranstaltungen, wie der gegenwärtige Eucharistische Kongreß eine ist, so fühlt und greift man mit Händen, daß der Papst in Wirklichkeit der erste nach Gott ist, erhaben über die Staaten, erhaben über die Könige, erhaben über die Länder, erhaben über alles, umgeben von einer Art überweltlichen Scheines; selbst der Haß schweigt in seiner Nähe. . . .‘

Dies ist ohne Ausnahme der Ton der Presse, selbst der liberalen und unreligiösen Organe, auch solcher, die ehemals mit dem Geschrei des Antiklerikalismus

die Luft erfüllten. Erinnert man sich der Zeit, da man auf dem Campo di Fiore unter den Klängen der staatlichen und städtischen Kapelle die Statue des Giordano Bruno einweihte, der Zeit, die noch wie gestern vor uns liegt, da man unter den Fenstern des Vatikans ‚Es lebe Ferrer!' rief —, so erkennt man aufs deutlichste den wunderbaren Wandel der Dinge.

Ein einfacher Vergleich des Beginnes der Herrschaft Pius' XI. mit den unmittelbar vorhergehenden Pontifikaten Pius' IX., Leos XIII., Pius' X. und Benedikts XV. wird zweifelsohne ergeben, daß die geistige Geltung des Papsttums eine immerwährende Hebung und Steigerung erfahren hat; die Tage des Eucharistischen Kongresses zeigten deren ganzen Glanz.

Welches sind die Gründe für diese Lage der Dinge? Einige unserer Kollegen haben danach geforscht, wie gewöhnlich mit verschiedenem Ergebnis. Auf zwei Gründe jedoch scheinen sie sich zu einigen. Der eine ist persönlicher Natur, der andere allgemeiner Art. Der erste betrifft die Persönlichkeit Pius' XI. selbst. Viele unserer Kollegen stellen fest, daß für die Mehrzahl der Pilger, die sie befragt haben, welchem Lande sie auch entstammen, das persönliche Ansehen Pius' XI. seine Wurzeln hat in seinem begründeten Ruf als Gelehrter, Hochgebildeter, als ‚Intellektueller'. Seine Vorgänger waren fromme Bischöfe oder hervorragende Staatsmänner; er aber ist außerdem ein Mann der ‚feinen Bildung', und es scheint, so meint einer, als ob ‚alle guten Katholiken eine Art Massenstolz darüber empfänden'. Jedenfalls ist diese Beobachtung im gegenwärtigen Zeitpunkt lehrreich.

Was den Grund allgemeiner Art angeht, so bestätigt er, was wir hier alle seit zwanzig Jahren nicht müde wurden zu wiederholen: daß die moralische Kraft des Papsttums, die immer wächst, ihren Ursprung hat in dieser eigenartigen mystischen Vereinsamung, in welcher im Mittelpunkt der Christenheit der rein geistliche Vater aller Gläubigen lebt.

Gewiß haben die Gegner des Papsttums und der Kirche vor 1870, als sie Hand und Stimme erhoben gegen die weltliche Macht des Papsttums und den Papst nur mehr den ersten unter den Bischöfen sein lassen wollten, diese Folge ihrer Feindseligkeit nicht geahnt; sie dachten nicht, daß der Tag käme, an dem weltliche und liberale Schriftsteller gerade in dieser Beraubung von aller weltlichen Macht die Ursache einer viel größeren Macht des Heiligen Stuhles sehen, einer unverwundbaren Macht.

Dieses sind die häufigsten, wichtigsten Überlegungen, die in der Öffentlichkeit aus Anlaß des unbestreitbaren Erfolges des Eucharistischen Kongresses geweckt wurden. Es erschien mir von Belang, Ihnen genau davon zu berichten."

Jakob Gemmel S. J.

Novellen an die Zeit.

Max Krell hat eine Sammlung Erzählungen herausgegeben, worin er in dankenswerter Weise zusammenstellt, was jüngste Kunst an Form und Gehalt zu bieten hat. „Novellen an die Zeit" nennt er im Untertitel das stattliche Buch (Die Entfaltung. Berlin 1921, Ernst Rowohlt). Das klingt wie eine Botschaft der Dichtung an unsere Zeit. Ist's eine frohe Botschaft?

In der Vorbemerkung behauptet Krell, seit dem Ausbruch des Weltkriegs habe sich ein neuer Geist geoffenbart. Er stellt eine kapitale Wandlung, ein ganz neues Gesicht, eine wesensandere Jugend fest. Das ganze literarische Gelände sei umgeschüttelt, tief umgepflügt. Die neue Kunst sei der seelische Ausdruck einer in Katastrophenluft reifenden Menschheit. Wie durch den Krieg die überkommene Weltwirtschaft in Trümmer gelegt ist, so sind auch die geschichtlichen Kunstformen gesprengt; die jüngste Dichtung verwirrt durch ihre „chaotische Ordnung“. Gleichwohl hat nicht der Krieg die neuen Werte geschaffen, sondern diese entspringen aus revolutionären Anschauungen. Der Krieg hat nur den Boden des fruchtbaren Schaffens und des empfänglichen Verständnisses gelockert.

Eine neue Sprache entringt sich der Verwüstung. Der Dichter begnügt sich nicht mit dem phraseologisch festgelegten Begriff; er hört in sich hinein, wie in seiner visionären Anschauung die Worte klingen, wie diese Worte schmecken. Die alte Form wird zerschlagen, um „neues Licht in die Satzgründe zu werfen“. Kasimir Edschmids Novellen „Die sechs Mündungen“ (1915) sind der entschiedene Vorstoß der neuen Entwicklung. Daß die schäumende Buntheit seiner Sprache aus innerster Bedingtheit steigt, daß Satz und Linie der äußerste, leuchtende Schaum einer abgründig geborenen Welle sind, scheint aber zweifelhaft. Eher möchte man an ein virtuosenhaftes Spiel mit einer neuen Manier denken. Als Beispiel diene diese Naturschilderung Edschmids: „Die Brust des Schlosses stürzt mit einer Glaswelle über den Abgrund. Da steigt und bäumt das Gebirge auf hinter dem Glassturz, flammt im Saublut der Mittags, steigt und brüllt und saust und sinkt hinter die glitzernde Scheibe wie eine geblasene Spiegelung.“ — Ein humorvolles Bild formt René Schickele, wenn er die beiden Hotelgäste vor den Lauschern am Nachbartisch Anekdoten erzählen läßt: „Anders lassen wir das Tischtuch laufen und am Rande aufflattern, als wir täten, wenn nicht die acht Ohren des Nebentisches aufgepflanzt wären. Ihnen zuliebe helfen wir mit dem Zeigefinger nach, ziehen das Tischtuch glatt, schnellen dem Tierchen, wenn es auffliegen soll, mit dem Daumen in den Sterz.“ Mehr von dem neuen Ton haben folgende Stellen an sich: „Eine Grille feilt hartnäckig an der Kette, in die wer weißwer die Nacht geschlagen hat.“ Oder die Zeichnung des innerlich zerrissenen Besuchers: „Sein Blick wankt, übermäßig gestaut, ein flackerndes Flämmchen Zorn tanzt darüber, seine Hände möchten greifen, der Leib dreht, der Mund schweigt vorlaut, sein Kinn sucht die Kandare.“ — Anderer Art ist die Sprache Leonhard Franks; Krell spricht von dem Schnitthaften eines Grünewaldschen Grotesk-Mysteriums. Jemand sagt zur Kriegswitwe: Wir werden siegen, dann ist der Krieg aus. „Als hätte er ihr eine weißglühende Eisenstange wie eine Längsachse in den Körper gestoßen, bei der Schädeldecke hinein und beim Unterleib heraus, drehte sie sich einmal blitzschnell um sich selbst, herumgeschleudert vom höllischen Schmerze, der ihr Herz gesprengt hatte mit der Vorstellung: Der Krieg ist aus, alle Menschen freuen sich grenzenlos . . . und mein Mann ist tot, kommt nicht zurück. Kommt nie mehr!“ — Manches findet sich, was nur Krampf und sinnloses Toben ist. Wozu die verrenkte Wortstellung, die bei Karl Sternheim zum Überdruß wiederkehrt? „Fünf Tage vor der Abreise brach aus untern Be-

zirken, wo energisch sie ihn gebändigt hatte, endlich an den zu kaufenden Hut mit elementarer Macht der Gedanke hervor.“ Auch im Zusammenhang wird das Folgende von Gottfried Benn nicht verständlicher: „Da ein Schauer: Sankt Anna Blumen: Klosterhof: Beginengarten: doch das ist Nebensache, aber: die Blüte, die rote — bunte — scharf umrissen: Blüte: gestoßen von der Farbe, unter der Peitsche des Gefleckten, Unmöglich“ usw.

Dies die Sprache der Novellenbotschaft an die Zeit — und der Gehalt? Der Mensch wird nicht mehr individualistisch für sich genommen, nach seinen psychischen Bestandteilen durchsucht, jetzt ist der Mensch Glied einer umfassenden Ordnung, eingefügt in die Gesamtheit Welt. Auch die Einengung auf die eigene Nation, das Vaterland wird gesprengt. Durch alle Novellen geht ein antinationalistischer, weltweiter Zug. Aber weiter noch als Weltbürgertum wird die große Gemeinschaft gefaßt; sie wird kosmisch, sie dringt noch weiter zum Gebiet der Ideen, ins Reich des Metaphysischen vor. „Es geht darum, in entgötterter Welt Gott wieder zu finden, die erstickenden Mächte des Unwesentlichen abzutragen.“

Am lautesten kommt die Absage an nationalistische Einschnürung in Leonhart Franks „Kriegswitwe“ zu Wort; zugleich wird hier mit Idealismus der Weltfriede gepredigt. Aber dieser Idealismus hat ein fanatisches, wirklichkeitfremdes Gepräge, und die Ablehnung des Chauvinismus schlägt in Haß jeder staatlichen Autorität um. „Unser Verlangen nach Erfolg, Besitz und Macht logen wir in Patriotismus um. Wir haben den Krieg mitverschuldet. Wir sind Mörder. Wir müssen uns entsündigen“, ruft der Kellner über die murrende Menge hin. Der Staat wird ihm zur Organisation des Geldes, der Lüge, Macht und Gewalt. — Soziale Schwären schneiden Heinrich Mann und Karl Sternheim auf, aber besonders der Letzte nicht als heilender Arzt, sondern als schonungsloser Spötter. Der eine schildert die herzlose, mörderische Geschäftskonkurrenz, der andere den sittliche Gemeinheit verdeckenden Schein des Gesellschaftslebens. Gustav Sack bietet ein farbenglühendes Bild vom sinnlos Tierischen nur triebbestimmter Erotik. Bei Alfred Döblin findet Krell den mystischen Bezirk geöffnet. Was ist das aber für eine Mystik! Ein Kaplan, der wie in ständigen Fieberträumen lebt, wird hingestellt zwischen den jungen Lebemann, dessen frühere und jetzige Geliebte. Von seinem bis zur Albernheit kindlich-unschuldigen Gebaren wird die Dirne gerührt; auf der Flucht vor ihrem bisherigen Leben findet sie durch den Kaplan den Tod. Bei der Totenmesse wird dieser ihre Erlösung inne.

Außer den Genannten hat Krell noch andere, weniger Charakteristische aufgenommen als „Tönung und Hintergrund, als Anstieg und Vorbereitendes“. So die ruhig erzählte, psychologisch tiefe „Notwehr“ von Max Brod; „Kinematographisches“ von Else Lasker-Schlüter, das sich wie Schreibübung eines Irrenhäuslers liest; ein Stück von Albert Ehrenstein in der neuen Literaturform des Filmmanuskripts. —

Etwas wie der Blütenstaub der Schöpfung ist in unsern Brauen hängen geblieben, wenn diese Novellen an uns vorübergezogen sind — meint Max Krell. Es ist schon mehr beißender Straßenstaub, aufgewirbelt in gespensterhaftem Vorbeirasen; oder atem- und blickraubende Asche, die aus siedenden Kratern sprüht. Novellen an

die Zeit sind gerade die bezeichnendsten Stücke der Sammlung: der Zeit geweiht, nicht der Ewigkeit, mit der Zeit auch vergehend. **Sigmund Stang** S. J.

Die Jubiläumsausstellung der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst in München.

Wer hätte sich vor etlichen Jahren träumen lassen, daß die prunkvollen Räume der Münchner Residenz in kurzem eine Ausstellung für christliche Kunst beherbergen würden! Wie die Vorstandschaft der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst es fertig brachte, daß sie diese Räume, die ja für den Zweck einer Ausstellung durchaus nicht in jeder Hinsicht ideal sind, zugewiesen erhielt, ist ihr Geheimnis, dessen Enthüllung uns nicht weiter bekümmert. Für die zahlreichen Gäste aber, die Bayerns Hauptstadt in diesem Sommer besuchen, ist damit eine neue Sehenswürdigkeit geboten, deren Betrachtung sich auch für den lohnt, der etwa seine Erwartungen nicht erfüllt sieht. Denn das sei gleich gesagt: wer hier den „neuen Geist" zu finden hofft, der im Sturmwind kommt und Feuerbrände schleudert, wird enttäuscht sein. Die Kunst, die hier gezeigt wird, wurzelt zu tiefst in der Tradition und geht, von ganz spärlichen Ausnahmen abgesehen, all der Problematik bewußt aus dem Wege, von der manche Kreise die Erlösung der christlichen Kunst aus den Verstrickungen des Materiellen erwarten.

Es wäre lehrreich, einen Vergleich zwischen dieser Ausstellung und der Abteilung für christliche Kunst auf der Deutschen Gewerbeschau zu ziehen; letztere ist indes heute, wo ich dies schreibe (sieben Wochen nach Eröffnung), noch immer nicht zugänglich, doch zeigen schon gelegentliche verstohlene Blicke durch die verhängten Türen, daß hier mittendurch der Strom der neuen Kunstbewegung fließt. Vielleicht findet sich ein andermal Gelegenheit, darüber zu berichten.

Was zunächst die äußere Aufmachung der Ausstellung angeht, so ist der zur Verfügung stehende Raum etwas knapp und machte stellenweise troß zwischengelegter Scherwände eine unangenehme Häufung von Bildern notwendig. Was unter diesen Umständen geschehen konnte, hat Architekt Richard Steidle mit Geschick und Geschmack geleistet. Freilich hätte man, wie mir scheint, auf eine gute Anzahl von Bildern, die doch nicht recht ausstellungsreif sind, zu Gunsten einer Entlastung der Räume besser verzichtet. Anderseits bekundet aber gerade diese Mitnahme von Mittelgut die Ehrlichkeit der Ausstellungsleitung, die einen Durchschnitt geben wollte von dem, was Mitglieder der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst geleistet haben, und nicht eine reine Musterschau, wo nur das Beste herausgesucht ist. Ja man kann viel eher sagen, daß die Ausstellung unter dem Durchschnitt der wirklichen Leistungen geblieben ist, denn viele der tüchtigsten Arbeiten waren eben für die Ausstellung gar nicht verfügbar. Daß die Münchner Kunst weitaus das Übergewicht besitzt, liegt in den Umständen begründet und darf nicht als Beweis dafür gedeutet werden, daß die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst örtlichen Interessen dient.

Der Eindruck der Ausstellung wird leider durch die prunkhafte Ausstattung der Räume empfindlich gestört. Insbesondere erweisen sich die Wand- und Deckenmalereien in dem Saal, wo das kirchliche Kunstgewerbe untergebracht ist,

für die Wirkung recht nachteilig. Man dürstet förmlich nach einfachen, unaufdringlichen Räumen, die unsere Schaukraft nicht unnötig in Anspruch nehmen. Dieser Übelstand mußte nun freilich in Kauf genommen werden.

Die Bildhauerei steht diesmal wohl im Vordergrund. Wer die Ausstellung betritt, erhält von ihr den Willkommgruß. Und es läßt sich nicht leugnen, daß diese Abteilung einen recht günstigen Eindruck hinterläßt. Busch ist mit einer Reihe seiner schönsten Werke vertreten; neben älteren und bekannten fällt vor allem sein neuestes auf, eine figurenreiche und bewegte Anbetung des göttlichen Kindes. Von Balthasar Schmitt sehen wir die in der Jahresmappe 1919 abgebildete lebensgroße Pietà, ein Meisterwerk klassisch edler Form, wenn auch im Ausdruck etwas kühl, von Weckbecker das Modell zu seinem großempfundenen wuchtigen Bettinger-Denkmal und als Beispiele seiner ausgezeichneten Bildniskunst die Büsten Benedikts XV. und des Kardinals Frühwirth, von Franz Drexler das Modell zu einem Marienaltar, das freilich die ganze Anmut der fertigen Marienfigur nicht ahnen läßt, von Waderé die bekannte Rosa mystica, von Osterrieder eine seiner schönen und mit Recht beliebten Krippen. Viele andere Namen wären noch zu nennen, wie Karl Baur, Sertl, Göhring, Schädler, Frey, Kuolt, Kraus, Hofer, Negretti, Sigg, Hartung, Rieber, Bradl, Sonnleitner, die durch vorzügliche Leistungen die oft gehörte Behauptung widerlegen, daß die traditionelle, auf eindringlichem Studium der Naturformen fußende Kunstrichtung ein für allemal ihre künstlerische Zeugungskraft eingebüßt habe. Mäßig modernen Einschlag zeigt Hans Faulhaber, unter den jüngeren Bildhauern wohl einer der begabtesten. Sein Kruzifix gehört zu den besten, die seit Jahrzehnten geschaffen wurden, und verdiente in Hunderttausenden von Nachbidungen verbreitet zu werden. Gerade auf diesem Gebiete wird ja unglaublich viel Schundware auf den Markt gebracht.

Die Malerei zeigt ein bunteres und mannigfaltigeres Bild als die Plastik. Das liegt schon in der Natur ihrer Kunstmittel. Einsam und ohne innern Verbindungsweg zu den übrigen Ausstellern steht Leo Samberger, von dessen großer, eigenartiger und ausdrucksgesättigter Kunst die äußerste Westwand Zeugnis gibt. Seine beiden hochdramatischen Entwürfe aus der Akademiezeit „Samson" und „Pauli Richtgang" haben an anderer Stelle Platz gefunden. Von Ernst Zimmermann († 1901) findet sich eine Reihe größerer Bilder und Skizzen in lockerem impressionistischen Vortrag. Eine der auffälligsten Erscheinungen in der neueren christlichen Kunst ist Felix Baumhauer. Sein Expressionismus ist stark und eindringlich, aus einer durch und durch christlichen Seele kommend und darum auch wieder zur christlichen Seele sprechend, die aus seinen Bildern den verwandten Geist spürt. Ein außerordentlich tüchtiger Maler ist Xaver Dietrich; seine barocke Formgewandtheit und sein farbiges Feingefühl sind erstaunlich, der religiöse Ausdruck allerdings nicht von gleicher Stärke. Nicht minder tüchtig ist Albert Figel, aber seine Kunst ist ganz anderer Art, mehr kunstgewerblich-dekorativ. Es sind von ihm außer prächtigen Entwürfen zu Glasfenstern etliche Vorlagen für Andachtsbildchen zu sehen, die höchstes Lob verdienen und für die so dringend nötige Reform auf diesem Gebiete vorbildlich sind. Meister Fugel hat einige seiner schönen, phantasievollen Bibelbilder ausgestellt, die gewiß bald Lieblinge

des deutschen Volkes werden. Feuerstein wirkt mehr durch zierliche und gefällige Form als durch seelischen Gehalt. Graßl und Rausch zeigen eine besonders ausgeprägte Eigenart, die jedoch bei der geringen Zahl der ausgestellten Werke nicht recht zur Geltung kommt. Rudolf Schiestl ist von Haus aus Graphiker; seine Gemälde haben in der farbigen Haltung etwas Glasiges, Hartes. Als Maler behält sein Bruder Matthäus entschieden den Vorrang. Joseph Maria Beckert, der ebenso wie Fuchs und Huber-Sulzemoos aus dem Schiestlkreis stammt, zeigt in seinen beiden Bildern „Madonna in der Einsamkeit" und „St. Franziskus" eine still beschauliche Seele und bedeutendes technisches Können, Pacher in seiner Verkündigung tief-mystisches Empfinden, Kolmsperger in seinen Entwürfen zu Deckengemälden schwungvolle barocke Form.

Was an Architektur ausgestellt ist, sind nur etliche Proben aus der reichen und vielseitigen Tätigkeit der Deutschen Gesellschaft. Diese Beschränkung ist begreiflich, weil das durchschnittliche Ausstellungspublikum baukünstlerische Entwürfe, Grundrisse und Modelle doch nicht recht zu würdigen versteht. Bedauerlicher bleibt, daß auch das kirchliche Kunstgewerbe: Glasmalerei, Paramentik, Goldschmiedekunst, nur recht lückenhaft vertreten ist und trotz der Güte der ausgestellten Gegenstände vom reichen Ertrag der letzten dreißig Jahre keine rechte Vorstellung aufkommen läßt. Ein von Pacher entworfener Prachtkelch fällt besonders auf, ebenso die Kaselmalerei von Tesi Sülzer-Neumann. Bei den gewaltigen Preisen, die heute Stickereien kosten, dürfte diese Art von Paramentenmalerei eine Zukunft haben, wobei freilich auf größere Kraft der Zeichnung gesehen werden müßte. Die Haltbarkeit solcher Erzeugnisse wird ihre Prüfung wohl erst bestehen müssen.

Wer inmitten der Kämpfe steht, die um die christliche Kunst der Zukunft besonders seit einigen Jahren entbrannt sind, könnte beim Verlassen unserer Ausstellung wohl den Eindruck mitnehmen, daß eine etwas stärkere Fühlungnahme mit der neuen Kunst nicht schaden könnte, da sie doch immerhin wertvolle Keime und Ansätze enthalte, so wenig auch bisher fertige, für die Kirche brauchbare Leistungen vorlägen. Die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst überläßt die Pflege dieser Keime und Ansätze, um die sich heute ja ohnehin mehr als genug Kräfte bemühen, gerne und neidlos andern. Sie erblickt ihre Aufgabe vielmehr in der Förderung einer Kunst, deren religiöse Wirksamkeit sich bereits bewährt hat und die diese Förderung so lange verdient, bis sie in einem naturgemäßen Prozeß ohne revolutionäre Gewaltsamkeit durch eine andere abgelöst wird.

Josef Kreitmaier S. J.



Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau

Eingesandte Schriften

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Ad Cor Iesu per Mariam. Cultus SS. Cordis Iesu Adminicula in Cleri commodum congesta. 24° (170 S.) Freiburg 1922, Herder. Geb. *M* 40.—

Auer, H., Der deutsche Caritasverband und seine Diözesanverbände im Jahre 1921. gr. 8° (66 S.) Freiburg 1922, Caritasverlag. *M* 24.—

Baur, L., Metaphysik. [Philosophische Handbibliothek. VI. Bd.] 8° (IV u. 502 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet. *M* 40.—; geb. *M* 50.—

Bekenntnisse, Die, des hl. Augustinus. 5. Aufl. kl. 8° (XVI u. 684 S.) Regensburg 1922, Manz. *M* 10.—; geb. *M* 18.—

Beyer, A., Religion und Suggestion. gr. 8° (122 S.) Halle 1922, Marhold. *M* 28.—

Blochmann, R., Kalenderreform mit Festlegung des Ostertermins. 2. Aufl. gr. 8° (82 S.) Kiel 1919, Volkswohl-Verlag.

Boving, R., O. F. M., Kirche und moderne Kunst. Grundsätzliches zu brennenden Fragen der Gegenwart. gr. 8° (44 S.) Bonn 1922, Hanstein. *M* 8.—

Braun, J., S. J., Sakramente und Sakramentalien. kl. 8° (254 S.) Regensburg 1922, Kösel & Pustet. *M* 50.—; geb. *M* 70.—

Braunsberger, O., S. J., Der selige Petrus Canisius und die getrennten Brüder. [Winfriedschriften. Nr. 8.] kl. 8° (16 S.) Paderborn 1922, Winfriedbund.

Brentano, Fr., Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung. Hrsg. von A. Kastil. 8° (XVIII u. 150 S.) Leipzig 1922, Meiner. *M* 21.—; geb. *M* 33.—

— Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 2. Aufl. Hrsg. von O. Kraus. 8° (XIV u. 108 S.) Leipzig 1922, Meiner. *M* 18.—; geb. *M* 28.—

Brüning, O., Turnerjugend. kl. 8° (70 S.) Hamburg 1922, Hanseatischer Verlag. *M* 20.—

v. Bülow, W., Die ersten Stundenschläge des Weltkrieges. gr. 8° (VIII u. 190 S.) Berlin 1922, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.

Cerebotani, Wissenschaft und Mystik. gr. 8° (X u. 116 S.) München 1922, Herder. *M* 68.—

Christlich-sozialer Arbeiterbund der Schweiz. Zweites Jahrbuch 1921. 8° (52 S.) St. Gallen 1922, Christl.-sozialer Arbeiterbund.

Cladder, H. J., S. J., Als die Zeit erfüllt war. Das Evangelium des hl. Matthäus. 2. u. 3. Aufl. Besorgt von H. Dieckmann S. J. [Bücher für Seelenkultur.] 12° (XVI u. 268 S.) Freiburg 1922, Herder. Geb. *M* 98.—

Clementz, H., Thomas von Kempen. Vier Bücher von der Nachfolge Christi. 12° (XVI u. 430 S.) M.-Gladbach 1922, Volksverein. *M* 60.—; geb. *M* 128.—

Dold, R., Maria Viktoria, die letzte Landgräfin von Baden-Baden. 8° (84 S.) Karlsruhe, Badenia. *M* 20.—

v. Dunin-Borkowski, St., S. J., Gebete und Gedanken für die studierende Jugend. Ausgabe B für die Jungen Neudeutschlands. 16° (VIII u. 536 S.) Münster 1922, Aschendorff. *M* 12.50; geb. *M* 40.—

Emonts, P. J., Der Geist des Schreckens. Eine Erzählung aus Mittel-Kamerun. kl. 8° (136 S.) Aachen 1922, Xaverius-Verlag. Geb. *M* 35.—

— Ins Steppen- und Bergland Inner-Kameruns. Mit 200 Abbild. gr. 8° (VIII u. 332 S.) Aachen 1922, Xaverius-Verlag. Geb. *M* 125.—

Feder, A., S. J., Die geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola. kl. 8° (XII u. 184 S.) Regensburg 1922, Manz. *M* 12.—; geb. *M* 18.—

Fels, M., Jutta von Liebenthal. Roman. gr. 8° (216 S.) Breslau 1922, Goerlich. Geb. *M* 40.—

Fisker, L., Der Brenner. 7. Folge. I. Bd. 8° (220 S.) Innsbruck 1922, Brenner-Verlag. *M* 54.—

Fröhlich, K., Die Reichgottesidee Calvins. [Aus der Welt christlicher Frömmigkeit. Von Fr. Heiler. III.] 8° (58 S.) München 1922, Kaiser. *M* 25.—

Fullerton, G., Unglaublich und doch wahr. Roman. Übertragen von O. v. Leonrod. 15.—19. Aufl. 8° (447 S.) Köln 1921, Bachem. *M* 75.—; geb. *M* 95.—

Gesemann, G., Das Deutschtum in Südslavien. 8° (22 S.) München 1922, Pfeiffer. *M* 8.—

Grabinski, Br., Der Mann mit dem wunden Herzen. Roman. kl. 8° (414 S.) Limburg, Steffen. *M* 15.—; geb. *M* 21.—

Haecker, Th., Satire und Polemik 1914—1920. gr. 8° (252 S.) Innsbruck 1922, Brenner-Verlag. *M* 85.—; geb. *M* 115.—

Haeuser, Ph., Wir deutschen Katholiken und die moderne revolutionäre Bewegung. 8° (52 S.) Regensburg 1922, Manz. *M* 5.—

Hagemann, G., Metaphysik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. Neu bearb. von J. A. Endres. 8. Aufl. gr. 8° (VIII u. 216 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 105.—; geb. *M* 130.—

Haurand, P. W., Das nationalökonomische System von Heinrich Pesch. kl. 8° (104 S.) M.-Gladbach 1922, Volksverein. *M* 36.—

Herbert, M., Anna Jakobe Puechlin. 8° (124 S.) Regensburg 1922, Manz. *M* 12.—; geb. *M* 24.—

Herwig, Fr., Die Zukunft des katholischen Elementes in der deutschen Literatur. 8° (26 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 16.—

Hock, K., Die vier Temperamente. Für Seelen, die im Dienste Gottes sich bemühen. 16° (80 S.) Kevelaer 1922, Butzon & Bercker. *M* 6.—

Honert, W., Prophetenstimmen. 5. Aufl. kl. 8° (IV u. 272 S.) Regensburg 1922, Manz. *M* 14.—; geb. *M* 20.—

Hofer, J., Freimaurerei, Neuheidentum und Umsturz. gr. 8° (XII u. 172 S.) Regensburg 1922, Manz. *M* 60.—

Jakubczyk, K., Dante. Sein Leben und seine Werke. 2. u. 3. Aufl. 8° (XIV u. 310 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 86.—; geb. *M* 107.—

Katalog. Incunabula typographica. 8° (74 S.) Bonn 1922, Hanstein.

— Tausend alte Drucke (1468—1772). gr. 8° (220 S.) Leipzig 1922, Harrassowitz.

Kataloge (1—3). 8° Frankfurt 1922, Baer & Co. Keltische Archäologie und Sprache. (166 S) Philosophie, Mystik, Geheimwissenschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (94 S.) Romanica. III. Italienische Literatur. (146 S.)

Keckeis, G., Die bewegenden Kräfte der schönen Literatur. Ein Vortrag. 8° (40 S.) Freiburg 1922, Herder. *M* 19.—

Kerer, Fr., Don Bosko. 3.—4. Aufl. 8° (112 S.) Regensburg 1922, Manz. *M* 10 —

Klimsch, R., Himmlischer Widerschein. Religiöse Freuden. 8° (IV u. 232 S.) Regensburg 1922, Manz. *M* 25.—; geb. *M* 40.—

Knor, J. B., Paulinische Sentenzen. kl. 8° (156 S.) Limburg 1922, Steffen. *M* 8.—

v. Krane, A., Das Mythras-Schiff. 8° (230 S.) Köln 1922, Bachem. *M* 62.—; geb. *M* 75.—

Leimbach, Die Psalmen. 1. Tl.: 1—75. 4. Aufl. 8° (XVIII u. 220 S.) Fulda 1922, Fuldaer Aktiendruckerei. *M* 45.—

Leisegang, H., Pneuma Hagion. [Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte. Von H. Haas. Nr. 4.] gr. 8° (IV u. 150 S.) Leipzig 1922, Hinrichs. *M* 48.—

Lindworsky, J., S. J., Willensschule. [Handbücherei der Erziehungswissenschaft. Hrsg. von Fr. Schneider. III. Bd.] 8° (226 S.) Paderborn 1922, Schöningh. *M* 30.—

Louis, P., Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte. 8° Aachen 1922, Xaverius-Verlag.
24. Heft: C. Beiker S. D. S., Ärztliche Fürsorge in Missionsländern. (46 S.) *M* 15.—
26. Heft: K. Lübeck, Bischof Justinus de Jacobis, der Apostel Abessiniens. (126 S.) *M* 45.—
28. Heft: A. Dyroff, Die Mission im Lichte philosophischer Betrachtung. (44 S.) *M* 15.—

Mager, A., O. S. B., Moderne Theosophie. Eine Wertung der Lehre Steiners. [Politische Zeitfragen. 5. Hft.: Mai 1922.] München 1922, Pfeiffer. *M* 5.—

— Theosophie und Christentum. 8° (110 S.) Berlin 1922, Dümmler. *M* 28.—

Mallon, A., S. J., Orientalia. Les Hébreux en Égypte. gr. 8° (214 S.) Rom 1921, Istituto Biblico.

Mercier, Kard., Priesterwürde und Priesteramt. Übersetzt von A. Sleumer. 2. Aufl. 8° (VIII u. 202 S.) Limburg 1922, Steffen. *M* 12.—; geb. *M* 15.—

— Stille Stunden des Priesters. Übersetzt von A. Sleumer. 2. Aufl. 8° (150 S.) *M* 12.—; geb. *M* 15.—

Minkenberg, Eucharistie und Seelsorge. 8° (56 S.) Aachen 1922, Xaverius-Verlag. *M* 15.—

Oberdoerffer, P., Ausblick in das christliche Tugendreich. gr. 8° (248 S.) Köln 1921, Bachem *M* 40.—; geb. *M* 50.—

Oberkofler, G., Die Knappen von Prettau. kl. [illegible] (158 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet. Ge[illegible] *M* 18.—

Oppenheimer, Fr., Die Judenstatistik des preußische[n] Kriegsministeriums. 8° (48 S.) München 192[illegible] Verlag für Kulturpolitik. *M* 10.—

Papst Pius XI. Farbiges Kunstblatt. (60×48 cm) Stuttgart. Propaganda-Verlag. *M* 70.—

Plum, M., Theorie der Mädchenerziehung bei de[n] hervorragenden deutschen Pädagogen des 19. Jahrhunderts. gr. 8° (114 S.) Köln 1921, Bache[m] *M* 15.—

Pohle, J., Die Sternenwelten und ihre Bewohne[r] 7. Aufl. gr. 8° (XII u. 454 S.) Köln 192[illegible] Bachem. *M* 125.—; geb. *M* 150.—

Pölzl, Fr., Kurzgefaßter Kommentar zu den vi[er] heiligen Evangelien. II. Bd., 2. Tl.: Th. I[n]nitzer, Kommentar zum Evangelium des hl. Luk[as] mit Ausschluß der Leidensgeschichte. 3. Aufl. gr. [8°] (XII u. 442 S.) Graz 1922, Styria. *M* 100.—

Porritt, E., The Fiscal and Diplomatic Freedo[m] of the British Oversea Dominions. gr. 8° (X[illegible] u. 492 S.) Oxford 1922, Milfort.

Rohmüller, G., Die Kirche unsere Retterin. gr. [8°] (84 S.) Regensburg 1922, Manz. *M* 10.—

Rüdinger, G., Spätblau. Ein Liederkranz n[ach] H. Hesse. gr. 8° (20 S.) M.-Gladbach 19[22] Volksverein.

v. Schaukal, R., Dionys-bácsi. Drei Novellen. (154 S.) Braunschweig 1922, Westerman[n] Geb. *M* 48.—

Scheid, N., S. J., Bruder Peter Friedhofer, Stif[ter] der Genossenschaft der Barmherzigen Brüder v[om] hl. Johannes von Gott zu Trier. 8° (24 [illegible] Kevelaer 1922, Bercker. *M* 30.—; geb. *M* 40.—

Schildhauer, F., Der Pfarrhof. Ein Bauratgel[ber] für Pfarrpfründebesitzer. gr. 8° (264 S.) Regen[s]burg 1922, Manz. *M* 50.—; geb. *M* 75.—

Schreiber, Bischof Chr., Kant und die Gottesbewei[se] Philosophische Gedankengänge aus meinen Vo[r]lesungen an der Universität zu Leipzig im [Ja]nuar und Februar 1922. 8° (62 S.) Dresd[en] 1922, Saxonia.

Schuck, J., Das religiöse Erlebnis beim hl. Ber[n]hard. [Abhandlungen zur Philosophie und Ps[y]chologie der Religion. Von Wunderle. 1. H[ft.] 8° (110 S.) Würzburg 1922, Becker. *M* 54.—

Schultz, H., Gesundheitsschädigungen nach Hypno[se] [Nerven- und Geisteskrankheiten. Hrsg. von Buncke. 1. Hft.] 8° (50 S.) Halle 1922, M[ar]hold. *M* 12.—

Schurhammer, G., S. J., Franz Xaver. Ein Le[ben] in Bildern. Volksausg. kl. 8° (56 S.) Aach[en] 1922, Xaverius-Verlag. *M* 15.—

— Franz Xaver. Ein Leben in Bildern. 4° (96 [S.]) Aachen 1922, Xaverius-Verlag. *M* 35.—

Schütze, W., England als Zeuge für Deutschlan[ds] Unschuld am Weltkrieg! 8° (218 S.) Ber[lin] 1922, Engelmann. *M* 6.—

Schwärzler, Fr. X., S. J., Sodalis Marianus. Verfassung, Statuten und Gebräuche der Marianischen Kongregationen. 13.—14. Aufl. 16° (272 S.) Wien 1921, Fahne Mariens.

Sleumer, A., Leben und Wirken des seligen Joh. Bapt. Vianney. 3. Aufl. 8° (168 S.) Limburg 1922, Steffen. *M* 10.—; geb. *M* 13.—

— Wortschatz des neuen Codex Iuris Canonici. kl. 8° (72 S.) Limburg 1922, Steffen. Geb. *M* 12.50

Soengen, L. S. J., Der Gottesdienst der Karwoche. 2. Aufl. 16° (180 S.) Kevelaer 1922, Butzon u. Bercker.

Stehn, H., Unser Weg. Geschichte des Bundes deutscher Jugendvereine. 8° (48 S.) Sollstedt bei Nordhausen 1922, Bund deutscher Jugendvereine. *M* 7.—

Steinmetz, B., Calderon de la Barca. Eine Würdigung und ein Weckruf. 12° (78 S.) Paderborn 1921, Junfermann. *M* 7.50

Storck, K., Beethovens Briefe. 3. Aufl. Mit einem Vorwort von A. Morgenroth. Buchschmuck von H. Schöllgen. 8° (VIII u. 280 S.) Elberfeld 1922, Wuppertaler Druckerei. Geb. *M* 80.—

Teschemacher, H., Ein deutscher Bischof. Erinnerungsgedanken an Dr. M. F. Korum. kl. 8° (38 S.) München 1922, Lentner.

Thoden van Velzen, S. K., Psychoëncephale Studien. 5. Aufl. gr. 8° (168 S.) Joachimsthal 1920, Velzen. *M* 60.—

Triller, G., Am Herzen Jesu. [Seelenleuchte. Neue Folge.] 16° (VIII u. 92 S.) Regensburg 1922, Manz. *M* 6.—; geb. *M* 12.—

Triller, G., Seelenleuchte. 2. Aufl. 16° (168 S.) Regensburg 1922, Manz. *M* 6.—; geb. *M* 12.—

Valier, M., Des Urseins Dreifaltigkeit. gr. 8° (166 S.) München 1922, Faustverlag. *M* 24.—

Vaussard, M., L'Intelligence Catholique dans l'Italie du XXe siècle. 8° (XVIII u. 346 S.) Paris 1921, Gabalda. *Fr.* 7.50

Vermeersch, A., S. J., Theologiae Moralis. Principia, Responsa, Consilia. Tom. I: Theologia Fundamentalis. gr. 8° (XVI u. 456 S.) Brügge 1922, Beyaert. *Fr.* 14.50; geb. *Fr.* 23.50

Weltbund, Der, für Freundschaftsarbeit der Kirche 1920/21. 8° (50 S.) Berlin 1922, Deutscher Arbeitsausschuß.

v. Winterfeld-Warnow, E., Die Blinde. Roman. 3.—5. Aufl. 8° (224 S.) Köln 1921, Bachem. *M* 50.—; geb. *M* 70.—

Wobbermin, G., Das Wesen der Religion. II. Bd. (1 u. 2) gr. 8° (S. 317—498) Leipzig 1922, Hinrich. *M* 96.—; geb. *M* 130.—

Wrede, A., Rheinische Volkskunde. 2. Aufl. gr. 8° (XVI u. 378 S.) Leipzig 1922, Quelle & Meyer. Geb. *M* 70.—

Zauner, Fr., Oberammergau und Umgebung. gr. 8° (220 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet. *M* 90.—; geb. *M* 110.—

Zierler, P., O. M. Cap., Die Leidensgeschichte Jesu Christi. 8° (VIII u. 600 S.) Regensburg 1922, Manz. *M* 50.—

Zu den Verlagspreisen kommen die geltenden Teuerungszuschläge. — Preisänderung vorbehalten.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung





